

С.И.Самыгин, В.Н.Нечипуренко, И.Н.Полонская

Религиоведение: социология и психология религии



ДЛЯ СТУДЕНТОВ ВУЗОВ



С. И. Самыгин, В. Н. Нечипуренко, И. Н. Полонская

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ:

социология и психология религии

Рекомендовано Академией гуманитарных наук РФ в качестве учебного пособия для студентов высших учебных заведений

Ростов-на-Дону
Феникс
1996

2
ББК ~~65.5~~
Р 84
—

Рецензент:
доктор философских наук,
профессор Е. В. Золотухина-Аболина

Обложка: Т. Неклюдова

С. И. Самыгин, В. И. Нечипуренко, И. Н. Полонская
Р 84 Религиоведение: социология и психология религии
Ростов-на-Дону; «Феникс», 1996. — 672 с.

Книга знакомит читателя с основными понятиями и проблемами религиоведения. Опираясь на труды классиков и современных исследователей в этой области, авторы подробно рассматривают все уровни социального бытия религии и динамику ее взаимоотношений с другими структурами общества. В книге широко используются материалы социоантропологических наблюдений.

Предназначена для студентов гуманитарных специальностей, преподавателей, всех интересующихся проблемами религиоведения, социологии и психологии религии.

Р 0301020000 без объявл.
4МО(03)-96

ББК 65.5

ISBN 5-85880-304-0

© Авторы: С. И. Самыгин,
В. И. Нечипуренко,
И. Н. Полонская
© Оформление,
изд-во «Феникс», 1996 г.

Ж-24624
БИБЛИОТЕКА
УДПУ им. М. П. Драгманова

ПРЕДИСЛОВИЕ

Предлагаемая читателю книга задумана как учебное пособие для студентов гуманитарных специальностей. Она может использоваться и при изучении всего комплекса религиоведческих дисциплин.

В основу структуры учебника положено представление о религии как сложном многоуровневом социальном образовании, специфика и смысл существования которого определяются его связью с сакральным. Мы стремились рассмотреть религию на всех уровнях ее социального бытия, начиная с индивидуального религиозного опыта (2-й раздел учебного пособия). Далее следует теоретический уровень (раздел 3 «Религиозные доктрины и догмы»). Доктрина представляет собой как бы концептуальное ядро всей религиозной практики. Она опирается на священный текст или зафиксированную традицией устную проповедь харизматического лидера. Раздел 4 посвящен рассмотрению культового корпуса религии. Изложение затрагивает систему символов, ритуалы, религиозные институты, закрепляющие содержание основной доктрины в многократных повторениях культовых актов. Наконец, в разделе 5 — «Религия и общество» — рассматривается процесс практической реализации религиозных принципов социальной жизни, взаимодействие и взаимное влияние друг на друга религиозных институтов и структур власти, религии и культуры и т. д.

В работе над учебным пособием авторы стремились по возможности использовать разнообразные источники и литературу, отдавая предпочтение тем, которые пока не были известны широкому читателю, — прежде не переводившимся на русский язык работам ведущих зарубежных религиоведов и социологов — Р. Отто, Г. ван дер Леу, Н. Смарта, Р. Робертсона, М. Ингера, Ч. Глока, Р. Старка, П. Бергера, К. Гиртца и других.

Научный подход к изучению религии предполагает воздержание от ценностных суждений, поэтому данное учебное пособие ориентировано именно на показ религиозных феноменов и содержит попытку сделать изложение как можно более дескриптивным. Отсюда обилие

иллюстративного материала, содержащего описание культовой практики различных народов и эпох. Оно обусловлено желанием дать возможно более полную картину многообразия религиозной жизни.

Надеемся, что предлагаемая работа поможет читателям глубже понять феномен религии и ее роль в жизни общества.

Авторы

Раздел I

Введение в религиоведение. Религия как предмет научного анализа

I. Предмет, структура и методология религиоведения

1.1. Предмет религиоведения. Принцип методологической нейтральности

Религиоведение занимается предметом, на котором скрещиваются интересы теологии, философии и многих наук. Все науки, изучающие религию, можно разделить на две группы:

- науки, исследующие только религию;
- науки, исследующие религию в ее связях и отношениях с другими социальными и культурными явлениями.

В первую группу входят религиоведение, история религий, теология; во вторую — все науки, изучающие человеческую реальность, то есть филологические, философские, исторические и социальные дисциплины.

Поскольку религия представляет собой сферу, наиболее чуждую применению каких-либо объективных эмпирических критериев, поскольку ее внутренняя перспектива уходит далеко в ту глубину таинственного феномена человеческой реальности, где ищущему взгляду открывается сакральное, то она вызывает к себе у исследователей совершенно неоднозначное отношение, которое колеблется между двумя крайностями. Немецкий социолог Й. Керер обозначает эти крайние полюса как «агрессивно религиозную» и «агрессивно антирелигиозную» позиции. В первом случае исследователь «из-за чувства благоговения перед священным источником религии не позволяет себе рассматривать все без исключения религиозные феномены как мирские». Во втором «он использует свое исследование для борьбы против

религии и этим оказывает, возможно, бессознательно, влияние на свою научную работу»¹.

Между этими крайностями также существует достаточное разнообразие подходов, которые, однако, можно сгруппировать в следующие два типа:

I тип. Исследователь ощущает свою субъективную религиозную связь с объектом изучения.

II тип. Исследователь настроен нейтрально по отношению к объекту изучения.

К первому типу относится теология и связанный с ней комплекс дисциплин, ко второму — религиоведение и все другие гуманитарные дисциплины, изучающие культурологические и социальные аспекты функционирования религии в обществе. Фундаментальное различие между теологией и религиоведением многим видится в том, что только теология «основывается на действительном существовании предмета, который, выражаясь осторожно, удаляется при каждом приближении человека»². Теология изучает самообнаружение Бога в мире; религиоведение и все нетеологические науки о религии — действия людей, связанные с их представлениями о Боге и его самооткровении. Однако встает вопрос, как вообще возможно соблюдение принципов нейтральности и объективности в исследовании такого феномена, как религия? Ведь сама по себе религия в значительной мере относится к сфере человеческой субъективности. Во-первых, основой всякой религиозной практики являются индивидуальный внутренний опыт и эмоциональная жизнь личности. Таким образом, от субъективно-личностного начала в религии невозможно абстрагироваться. Кроме того, в изучении религии часто приходится сталкиваться не только с опытом индивида, но и с коллективной и групповой религиозной практикой. Зачастую исследователь работает с текстами, описывающими верования и мифологические представления, и ему приходится, таким образом, принимать в расчет субъективные внутренние чувства, вызывавшие эти верования к жизни. Расхождение между объективным и субъективным видением особенно велико при исследовании подлинного смысла и значения религиозных ритуалов и церемоний. Далее,

¹ Kehrер J. Einführung in die Religionssoziologie. Darmstadt: Wiss. — Buchges., 1988. s. 4.

² Ibid., s. 6.

для того чтобы понять внутреннюю сторону религиозной практики, необходимо наблюдать ее не со стороны, а глазами участника, то есть в известном смысле перейти на субъективную позицию (это предполагает антропологическое изучение религии).

Субъективность феномена религии как предмета исследования определяет специфику таких областей знания, как философия религии и теология.

Исследования религии можно приблизительно классифицировать на **дескриптивные** и **исторические**, с одной стороны, и **нормативные** — с другой. Нормативные исследования фокусируются вокруг истинности постулатов религии, приемлемости проповедуемых ею ценностей и других подобных аспектов. Предметом исследований дескриптивно-исторического характера являются структура религии, ее историческое развитие и т. д. Подобные исследования, как правило, не оперируют суждениями оценки по отношению к содержательной стороне религиозных доктрин. В настоящее время в изучении религии доминирует именно дескриптивный подход, хотя иногда описания религиозных феноменов включают в себя элементы нормативного теоретизирования. Религиоведение сформировалось на основе дескриптивного подхода, то есть содержит тенденцию к максимально возможной объективности, в то время как дисциплины теологического цикла характеризуются нормативным подходом к предмету.

В какой-то мере стремление к нейтральному описанию можно рассматривать как своего рода реакцию на бывший долгое время нормой «заинтересованный» подход к религии, который и сейчас характеризует теологические дисциплины. К примеру, христианский теолог может рассматривать тот или иной исторический процесс как providенциальный. Это вполне допустимо с точки зрения веры. Однако исследование исторического процесса должно быть прежде всего научным, то есть принимать во внимание факты, опираться на методы исторической науки и вообще пользоваться методологией научного исследования. На этой почве может возникнуть конфликт, поскольку точка зрения теолога будет отличаться большим консерватизмом; в частности, для теолога максимальной истинностью и ценностью обладает информация, которую предоставляют священные тексты. Для секулярного же историка, напротив, типично наличие некоторой доли скептицизма, особенно

по поводу излагаемых в священных текстах описаний чудесных и рационально необъяснимых событий. Но этот скептицизм, это критическое рассмотрение иногда может оказывать сильное влияние и на саму теологическую мысль, например, дискуссия по поводу историчности Нового Завета глубоко повлияла на состояние современной христианской теологии.

В настоящее время религиоведение представляет собой преимущественно дескриптивную комплексную дисциплину. Однако для традиционного религиоведения была характерна как раз направленность на оценку истинности религий, как в случае теологии и философии религии. Нет необходимости объяснять, что различные религиозные традиции имеют свои собственные теологические системы. Но поскольку творчество теолога несет на себе отпечатки традиции, оно принадлежит к ней и таким образом тоже составляет объект изучения религиоведения.

Исследователи религии в своем большинстве соглашались с тем, что объективность необходима и желательна, если ради нее не жертвуют пониманием глубинных внутренних аспектов религии. Поэтому все чаще звучит требование проводить четкую дистинкцию между дескриптивным и нормативным подходами.

Религиоведение можно охарактеризовать как особую разновидность гуманитарного знания, изучающую религиозное поведение человека по отношению к трансцендентному, Богу или богам, или к чему бы то ни было, рассматриваемому как священное или сакральное, причем знания, учитывающего как внешние (социокультурные), так и внутренние (психологические) факты.

Результаты многочисленных исследований свидетельствуют о том, что история человечества (и предыстория) не знала абсолютно безрелигиозной стадии существования. Затрагивая предельные, общие для всех людей проблемы, самые глубинные и болезненные точки человеческого природы, религия органически связана с общественной психологией, настроениями и духовными движениями, а также с уровнем и типом экономической культуры. Активно функционируя в обществе, религия оказывает влияние на социальную реальность и, в свою очередь, формируется под влиянием этой социальной реальности.

Религиоведение, будучи комплексным знанием о

сложном и именованном предмете, носит **системный** характер. Оно включает в себя элементы антропологии, социальной психологии, социологии, философии религии, этнографии. Учитывая сложность предмета и его многоаспектный характер, необходимо подчеркнуть, что в религиоведении крайне трудно достижение объективных научных результатов. Многие крупные ученые, работавшие в этой области, сознательно или бессознательно выражали в своих подходах и оценках европоцентристские или апологетико-христианские тенденции, благодаря чему возникло изрядное количество предвзятых концепций. Некоторые исследователи рассматривали религию в полной изоляции от социального окружения, с теологически-консервативных позиций. Примером такого подхода могут служить труды католического социолога **В. Старка**. Такие ученые, как **Э. Тайлор** и **Дж. Фрэйзер**, признавали обусловленность религии социальной средой. Однако при всем величии их вклада в развитие религиоведения линейно-эволюционистское понимание исторического процесса стало негативным фактором, обусловившим тенденциозную окраску их концепций.

Объективным религиоведение становится только тогда, когда окончательно эмансипируется от стоявших у его истоков теологических и философско-религиозных представлений.

В таком случае, для того чтобы соответствовать своему определению, религиоведение должно заниматься **строго позитивным изучением фактов, социальных форм и структур** религиозной жизни в их взаимоотношениях и связях со светскими структурами и группами.

На практике каждая религия есть **отдельная система**, или **совокупность систем**, в которых доктрины, мифы, ритуалы, чувства, институты и другие подобные элементы выступают взаимосвязанными. Поэтому, для того чтобы понять какое-то верование, находящееся в рамках этой системы, необходимо учитывать ее **конкретный контекст**, то есть другие верования, содержащиеся в этой системе, ритуалы и прочие аспекты. Например, вера ранних христиан в божественность Христа должна рассматриваться в контексте веры в творца и в сакральную общину. Такой системный характер религии датский теолог 20 в. **Хендрик Крамер** назвал «**тоталитарным**», но лучше было бы использовать тер-

мин «органический». Тогда возникает проблема, может ли вообще некое религиозное верование или обряд, находящийся в органической системе, сравниваться с обрядом из другой органической системы. С другой стороны, каждая религия имеет индивидуальные особенности и попытки проводить сравнения между религиями могут затушевывать эти индивидуальные аспекты. Большинство исследователей религии, однако, считают, что такие сравнения возможны, хотя и затруднительны. Уникальность каждой религии обнаруживается в сравнении, которое подразумевает контраст. Важность сопоставления религий является причиной того, что изучение религий иногда рассматривается как «сравнительное изучение религий», хотя многие ученые предпочитают не употреблять это выражение, отчасти потому, что в прошлом сравнительное изучение религий иногда включало в себя оценочные суждения по поводу других религий.

1.2. Развитие представлений о религии

Поскольку главные культурные традиции (европейская, ближневосточная, индийская и китайская) в течение долгого времени развивались независимо друг от друга, единой истории изучения религии не существует. Первичный импульс к изучению религии возник в рамках культуры Запада прежде всего потому, что другие культурные традиции используют категории, отличающиеся от тех, которые образуют европейское понятие «религия».

В целом в античном мире и в средние века возникали разнообразные подходы к феномену религии, выраставшие из попыток критики или апологии тех или иных конкретных систем и из потребности интерпретировать религию в соответствии с развитием знаний о мире. То же можно сказать и о начальном периоде современной эпохи, но затем зародилась и постепенно утвердилась идея вненормативного (дескриптивного) религиоведения. Одновременно возник интерес к изучению происхождения и функций религии. В этом смысле 19 в. можно рассматривать как период формирования современного религиоведения. Но этому периоду предшествовала длительная история постепенной крис-

таллизации западного взгляда на религию, что обуславливает необходимость хотя бы краткого ее освещения.

Греко-римский период

Одной из самых ранних попыток систематизации внешне противоречащих друг другу греческих мифов и наведения порядка в довольно хаотичной греческой традиции стала поэма Гесиода «Теогония», где скрупулезно сводились воедино генеалогии богов. Она и сейчас остается важным источником для исследователей греческой мифологии.

Развитие спекулятивной философии в рамках ионийской школы (Фалес, Гераклит, Анаксимандр) привело к более критическому — и в известной степени рационалистическому — взгляду на богов. Фалес и Гераклит считали соответственно воду и огонь первосубстанцией, хотя Аристотель приписывает Фалесу высказывание о том, что «все полно богов». Анаксимандр считал первосубстанцией «бесконечное» (апейрон). В этих отличных друг от друга схемах религиозной веры фигурирует нечто единое, стоящее выше противоборствующих в мире сил, даже выше богов. Гераклит именует это единое контролирующее весь мир начало Логосом, хотя философ, поэт и религиозный реформатор Ксенофан указывал на имморализм традиционной мифологии, на невозможность выражения в ее образах идеи монотеистической религии.

Далее критика мифологии была продолжена и развита Платоном. Более консервативно настроен был поэт 6 в. до н. э. Феаген, видевший в богах аллегорическое выражение природных и психических сил. В какой-то степени эта линия нашла отражение в трагедиях Эсхила, Софокла и Еврипида, а также в философии Парменида и Эмпедокла. По мере того как греческая культура проникала в другие культуры, критическое отношение к мифологической традиции подпитывалось сообщениями путешественников. Греческий историк Геродот пытался решить проблему многочисленности религиозных култов древнего мира, отождествляя чужеземных богов с богами греческого пантеона (например, египетского Амона с Зевсом). Этот своеобразный синкретизм получил особенно широкое распространение, когда произошло слияние греческой и римской культур в Риме.



Астарта

кой империи.

Многочисленность культов и богов вызывала иногда скептицизм. Например, софист **Протагор** был изгнан из Афин за то, что подверг сомнению существование богов. **Продик** дал рационалистическое объяснение происхождения богов. Еще один софист, **Критий**, считал, что религия была специально изобретена для того, чтобы под страхом небесной кары принудить людей уважать мораль и справедливость. Этому взгляду отчасти был не чужд и **Платон** — мы имеем в виду его концепцию «благородной лжи», т. е. сочинения мифов в поддержку морали и порядка в диалоге «Государство». Однако отношение Платона к гомеровской трактовке богов было критическим; взамен мифологических представлений о богах он предлагает веру в единого бога-творца (Демииурга). Религиозные идеи Платона получили дальнейшее развитие у **Аристотеля** в его концепции высшего разума — неподвижного источника движения. Аристотель соединил различные элементы более древних представлений в своей теории происхождения богов (на основе созерцания космического порядка и красоты звездного

неба, а также образов, возникающих в сновидениях).

Более поздние греческие мыслители продолжали развивать идеи, заложенные их предшественниками. Стоики придерживались концепции своеобразного натуралистического монотеизма. Эпикур был настроен скептически по отношению к традиционной религиозной практике, хотя и не отрицал существования богов, которые, по его мнению, не вмешиваются в жизнь и деятельность людей. Особенным влиянием пользовался Евгемер (330—260 гг. до н. э.), создавший теорию возникновения религии из обожествления древних царей. Хотя аргументы Евгемера были преимущественно фантастическими, в греческой мифологии (как и в других) можно обнаружить примеры обожествления героев и царей. Однако эту тенденцию нельзя назвать универсальной.

Греческие теории, касающиеся религии, оказывали влияние на римскую культуру. Атеистический атомизм Лукреция во многом восходит к представлениям Эпикура. Мыслитель-эклектик и политик Цицерон в своем сочинении «О природе богов» критиковал стоические, эпикурейские и позднеплатонические взгляды на сущность религии. Античный скептицизм по отношению к богам был главным образом связан с древними традиционными религиями Греции и Рима. Но во времена ранней Римской империи мистерияльные культы — Деметры, фригийской Кибелы, персидского Митры — сохраняли огромную жизненную силу, сосуществуя с философско-религиозными системами типа неоплатонизма и стоицизма. Паттерны религиозной веры были слож-



Митра, убивающий быка. Мраморные барельефы

ными и многоуровневыми; религии различных типов существовали бок о бок. Ситуация осложнилась еще более с проникновением в эллинистический мир христианства, отношение которого к классической цивилизации впитало в себя критические подходы к античной религии. В частности, отцы церкви использовали евгемеризм в своей критике язычества. Со стороны «язычников», в свою очередь, постоянно предпринимались попытки обоснования народных культов и мифологии с помощью метода аллегории, как нельзя лучше соответствующего задаче синтеза философии и народной веры. Вкладом христианства в теоретическое осмысление проблемы происхождения политеизма стало учение о грехопадении человека, приведшем к вытеснению чистого монотеизма демоническими языческими культами. С помощью этой идеи можно было объяснить некоторые черты сходства между иудео-христианской традицией и определенными аспектами греко-римского политеизма. Она содержит в себе и зародыш эволюционного подхода к религии. В целом, однако, античные теории религии носили преимущественно натуралистический и рационалистический характер.



1—3. Митра с головой льва. Мрамор. Рим

Средние века до Реформации

Выход христианства за пределы Римской империи и распространение его по всей Европе были связаны с теми же проблемами, которые существовали в эллинистическом мире. Были предложены и те же решения — отождествление богов северных мифологий с греко-римскими, иногда на основании поверхностного сходства имен. Так, исландский историк **Снорри Стурлусон** (1179—1241) пользовался этим методом в своей справочной книге по исландской мифологии — работе, необходимость которой диктовалась потребностью переоценки древнескандинавских поэтических сказаний после христианизации Севера при помощи добавления к ним египетских элементов.

Исламская теология также оказала влияние на западное христианство, в особенности на средневековую схоластическую философию, утверждавшую ценность и значимость как разума, так и мистического откровения. Исламские ученые обладали большими познаниями о других религиях, нежели европейские (следует отметить работы теолога **Ибн Хазма** (994—1064)). Однако и жители Запада смогли почерпнуть некоторые сведения о религиях Азии из сообщений таких путешественников, как итальянец **Марко Поло**, **Ордерик Порденонский**, **Джованни ди Монте Корвино**. Таким образом, появилась возможность более подробного изучения других религий на основе достоверных фактов. Хотя большинство христианских, как, впрочем, и исламских и иудейских, теологов были склонны видеть в религии отношение к первопричине существования, английский философ **Роджер Бэкон** (1220—1292) предпочитал рассматривать различные типы религий как пробные попытки создания истинной теологии. Теоретики средних веков продолжали придерживаться концепции возникновения политеизма в результате грехопадения человека, но возникли и две новые теории, обосновывавшие отношение христиан к иноверцам.

Одна из этих теорий сводилась к тому, что Бог одобряет христианские обряды и ритуалы, наносящие отпечаток «языческого стиля», делая тем самым уступку человеческой слабости, но остается противником язычества как такового. Эту теорию легко можно было использовать для объяснения различий в христианской религиозной практике и для нахождения точек соприкосновения между христианством и язычеством.

Вторая теория — о том, что человек обладает врожденной способностью к рациональному постижению Бога, — обязывала мыслителей признать присутствие некоторой доли истины в иных религиях.

Эпоха Возрождения и новое время

Эпоха Возрождения характеризовалась обогащением европейской культуры благодаря освоению классического наследия Греции и Рима. Поэтому особенную остроту в этот период приобрели проблемы взаимоотношений христианства и эллинистического язычества. Итальянский гуманист Дж. Бокаччо (1313—1375) попытался решить эту проблему средневековым методом — путем аллегоризации античных мифов. Эразм Роттердамский (1466—1536) пошел дальше него, заявив, что древние мыслители обладали непосредственным знанием высшей истины и иногда превосходили в ее постижении христианских схоластов. Один из его персонажей, в частности, утверждает, что Цицерон и Плутарх значат больше, чем схоластический теолог Дунс Скот, а другой готов молиться Сократу, как если бы он был католическим святым.

Однако в период Реформации споры, связанные с идолопоклонничеством, получили новый оборот. Протестанты обвиняли в «идолопоклонничестве» Римско-католическую церковь и противопоставляли подлинное христианство Нового Завета языческой религии Рима, проводя аналогию между последней и католичеством.

В это время очевидной становится необходимость сравнительного изучения религий. Кроме того, эпоха Возрождения породила тенденцию к собиранию и систематизации мифологического материала. Этому же способствовали и великие географические открытия: в Европе получили возможность ознакомления с верованиями и обычаями прежде неведомых им народов. Наибольший вклад в изучение религий народов, населяющих вновь открытые земли, внесли испанский монах Бернардино де Саагун, целенаправленно собиравший информацию в Новой Испании, французский миссионер в Канаде Ж. Лафито и итальянские иезуиты Роберто ди Нобили и Маттео Риччи. Последние двое настолько глубоко проникли в суть индийской и китайской культур, что оставались непревзойденными авторитетами в этой области вплоть до начала современной эпохи. Ко-

роче говоря, открытия 16—18 вв. положили начало накоплению знаний об иных культурах и послужили стимулом к исследованию нехристианских религий.

Первые попытки рассмотрения религий в развитии были сделаны в конце 17 и начале 18 в. Итальянский философ Дж. Вико (1668—1774) предложил примечательную, хотя и не очень подробную, **стадиальную схему развития религии древних греков**. Согласно схеме Вико этот процесс прошел четыре стадии: обожествление природы, обожествление стихийных сил, которые человек сумел взять под контроль (например, огня, плодородия почвы), обожествление социальных институтов (например брака), и, наконец, стадию гуманизации богов (поэмы Гомера).

Английский философ Давид Юм (1711—1776) в своей работе «Естественная история религии» дает другую схему. По мнению Юма, политеизм возникает как следствие наивного антропоморфизма (представления о том, что боги имеют человеческий облик и черты характера) в объяснении явлений природы. А в результате интенсификация поклонения тому или иному божеству приводит к вознесению его в качестве единого и бесконечного Бога.

Характерный для этого периода рационализм часто проявлялся в отрицании как язычества, так и догматического христианства во имя «естественной религии». Эта естественная религия — так называемый деизм — была интеллектуальной противоположностью более эмоциональной антидогматической веры пиелистов, ставивших «религию сердца» выше «религии разума». Французский энциклопедист Ф. М. А. Вольтер (1694—1778), исповедовавший антиклерикальный деизм, рассматривал происхождение политеизма как результат деятельности жрецов.

Кульминацией рационализма 18 в. стали философские взгляды И. Канта (1724—1804). Принципиальной чертой кантовского рационализма было то, что он оставлял жизненное пространство для религии, которая в системе Канта выступала опорой этики. Кантианство вызвало бурную и неоднозначную реакцию, с которой связано возникновение разнообразных подходов к изучению религии. К этому же периоду относится начало развития **востоковедения, этнографии и антропологии**, способствовавших получению обширной информации о религиях мира.

Немецкий философ И. Г. Гердер (1744—1803), подвергший критике кантианские представления о религии, придерживался эволюционного подхода к истории человечества и рассматривал мифологию как некий источник для понимания проблем языка и мышления. Гердера можно считать родоначальником научного исследования символического мышления и мифологии. Эту же линию в романтической интерпретации продолжил Ф. Шеллинг.

Дальнейшее развитие изучения неевропейских религий — в особенности индийских — придало более широкую перспективу дискуссиям о природе религии, что сказалось в трудах Г. В. Ф. Гегеля (1770—1831). Гегель оказал огромное влияние на понимание европейцами феномена религии. Он разработал всеобщую теорию развития религий, в основу которой положил свою диалектическую концепцию. Несмотря на все свое несовершенство и неприемлемый для современного сознания европоцентризм, эта теория все же представляет собой важную попытку сравнительного и эволюционного рассмотрения религий.

Гегель, будучи идеалистом, настаивал на формообразующем воздействии Духа на человеческую историю. В противоположность ему французский философ, создатель социологии О. Конт (1798—1857) предложил позитивистскую эволюционную схему исторического процесса. Согласно Конту, человечество в своей истории последовательно проходит три стадии:

- теологическую, которая характеризуется массовой верой в сверхъестественное;

- метафизическую, когда господствовали более абстрактные, но тем не менее фантастические объяснительные модели;

- наконец, позитивистскую (эмпирическую) стадию господства научного мышления.

Несколько иную форму позитивистская социология приняла у английского философа Г. Спенсера, считавшего религию попыткой постижения непознанного. Эволюционные теории конца 19 в. стимулировались в своем развитии теорией биологической эволюции Ч. Дарвина. В этот период эволюционизм становится интеллектуальной модой и проникает во все области знания, в том числе затрагивая историю религий и антропологию.

Материалистическое направление в объяснении ре-

лигиозных феноменов было представлено в первую очередь немецким философом Л. Фейербахом, рассматривавшим религию как проекцию нереализованных устремлений и чаяний человечества. Эта идея в различных вариантах была развита далее Марксом, Фрейдом и Бартом.

Одновременно шло развитие социальных наук — истории, археологии, антропологии и других — способствовавшее обогащению представлений о многообразии цивилизаций и культур и формированию сравнительного подхода к культурным феноменам.

Хотя теории 19 в., послужившие отправным пунктом развития современного религиоведения, часто базировались на метафизических схемах, соперничая в этом с теологией, они отличались совершенно иной внутренней атмосферой и открыли путь к более комплексному и более успешному изучению природы и истории религий.

1.3. Структура и методы изучения религии

Развитие наук, прежде всего социологии и психологии, имело результатом формирование более аналитического подхода к религиям. Теология в этот период стала более усложненной и в известном смысле приобрела более научный характер, поскольку взяла на вооружение исторический и другие методы. Взаимоотношения дисциплин, изучающих религию, также претерпели изменения.

Религия, будучи сложным социальным образованием, имеет разнообразные аспекты и измерения. Все главные религии мира имеют свои доктрины, мифы, этические и социальные учения, ритуалы, социальные институты; кроме того, религия имеет и психологический план — область внутреннего опыта и религиозных чувств. Эти измерения религии лежат в основе ее эстетических проявлений: архитектуры, искусства, музыки и других чувственно воспринимаемых воплощений религиозных верований и представлений. Но не все религии, подобно христианству и буддизму, обладают такими институтами, как церковь и сангха (буддийский монашеский орден), существующими вне национальных и культурных границ. К примеру, племенные религии обычно не институционализированы отдельно, а образуют просто религиозную составляющую жизни общины и не

выделяются среди множества других элементов ее повседневного существования.

Упомянутые нами выше измерения религии в своей совокупности составляют как бы **горизонтальный срез традиций**. Для полноты рассмотрения необходимо также увидеть традицию исторически — вместе с ее прошлым и перспективами дальнейшего развития в будущем. Соответственно существуют и научные дисциплины, исследующие религию с различных точек зрения в поисках базисных паттернов или структур.

Психология изучает религиозный опыт и переживания, а также мифы и символы, выражающие этот опыт.

Социология и социальная антропология рассматривают институты, в рамках которых функционирует религиозная традиция, и их взаимоотношения с верованиями и ценностями.

Структурная лингвистика занимается выяснением смысловых структур мифа. Эти дисциплины, изучающие структуры, играют большую роль в развитии знаний о религиях. Однако они нуждаются в помощи других наук — истории, археологии, филологии, которые пользуются собственными методами в своем подходе к историческому прошлому.

Философия в целом стремится дать всестороннее и исчерпывающее объяснение сущности религии и религиозных представлений, но ее концепции не всегда легко отличить от концепций нормативной теологии.

Источниковедческие исследования религии

Экспансия европейской культуры в начале 19 в. и развитие научных методов в истории и филологии способствовали переходу изучения иных религий и цивилизаций на качественно новый уровень. В частности, одним из важных стимулов послужила египетская экспедиция Наполеона, в которой участвовали видные ученые; это была серьезная попытка систематизированного сбора информации о культуре Древнего Египта.

Большое значение имели также обнаружение и публикация священных текстов и других литературных памятников неевропейских культур. В этой связи необходимо отметить опубликование серии «Священные книги Востока», изданной под руководством немецкого ориенталиста и филолога Макса Мюллера (1823—1900).

Благодаря этому изданию западный читатель получил доступ к важнейшим письменным источникам нехристианского мира. Несколько раньше М. Мюллер опубликовал переводы основных ведических текстов. Эти древние священные тексты индуизма вызвали глубокий интерес у широкой публики Америки и Европы. Если раньше считалось, что Веды отражают мировоззрение, возникшее «на заре человеческой истории», и что истоки политеизма следует искать в обожествлении природы, то теперь выяснилось, что ведические тексты представляют собой нечто совершенно иное. Длительность человеческой истории и предыстории, как выяснилось благодаря развитию эволюционной биологии и археологическим открытиям, исключает взгляд на ведические гимны как на нечто очень древнее. И содержание Вед дает основания рассматривать их как в высшей степени искусные и сложные компиляции, предназначенные для использования в ритуальном контексте, а не как спонтанные выражения человеческого духа.

Изучая индуистские тексты, Мюллер выдвинул филологическую теорию происхождения политеизма. Он считал, что политеизм возник как результат своего рода «болезни языка», проявляющейся в том, что названия явлений природы рассматриваются как сущности, обладающие самостоятельной личностной реальностью: *potīna* (названия) превращаются в *pitīna* (духовные сущности). Эта теория в течение некоторого времени была очень популярной, но затем ее вытеснили более реалистические представления, основанные на данных антропологии.

Развитие изучения неевропейских языков и текстов было связано с гипотезой существования некоего нехристианского аналога Библии — священного писания, которое, будучи обнаруженным, дало бы ключ к пониманию верований, культов и институтов. Однако постепенно становилось все яснее, что в различных религиозных культурах роль священных писаний различна. Несколько позднее началось изучение буддийского канона на древнем индийском языке пали, которое, благодаря деятельности английского востоковеда Риса Дэвидса и основанного им научного общества исследований палийских текстов, в немалой степени способствовало открытию для западного читателя буддийской религиозной литературы.

Первоначально западные ученые считали южный

вариант буддизма (тхеравада) наиболее ранней и «чистой» формой буддийской религии. Но издание текстов ранней махаяны (северного буддизма, или «Великой колесницы») и обнаружение слоев различной древности в палийском каноне послужили причиной пересмотра этих представлений. Интерес к буддизму усиливался по мере изучения культуры Тибета, Китая и Японии. Одним из наиболее известных современных исследователей дзэн-буддизма был японский философ Д. Т. Судзуки (1870—1966), которого иногда называют «американским апостолом дзэн-буддизма»; его творчество имело широкий резонанс на Западе.

Исследование религиозных текстов в конце 19 в. было весьма продуктивным; оно опиралось на археологические открытия и изучение неевропейских цивилизаций в целом. К началу двадцатого столетия западные ученые располагали обширной информацией об основных неевропейских культурах и соответствующими письменными источниками. Волна повышенного интереса к этим текстам и снятие традиционных ограничений с их распространения (например, до этого доступ к ведическому откровению был открыт только представителям верхних слоев индусской кастовой системы) способствовали оживлению культурных традиций Востока, особенно индуизма и буддизма, которое подстегивалось соперничеством с западной культурой. Таким образом, успехи изучения религии в какой-то мере создали основу для новых самоинтерпретаций восточных религиозных традиций.

Одновременно были найдены и опубликованы тексты зороастризма — иранской религии, возникшей в 6 в. до н. э. Обнаружение в них пластов различной древности свидетельствовало о сложности путей развития зороастрийского учения.

В конце 19 и начале 20 вв. наблюдался небывалый расцвет исследований древнего Ближнего и Среднего Востока. Археологические открытия дали возможность глубже узнать иудейскую и не-иудейскую религиозную историю. Открытие «Эпоса о Гильгамеше», самого значительного памятника месопотамской религиозной литературы, и других источников придало новую перспективу развитию представлений о религиях Ближнего Востока. В Египте археологи обнаружили тексты знаменитой египетской Книги мертвых. Другие открытия пролили свет на историческую эволюцию иудаизма,

происхождение ислама. Наконец, были получены археологические данные, касающиеся истории дохристианских религий Запада, которые позволили ученым достигнуть более систематических и достоверных знаний об этом периоде существования европейской культуры. В это же время были опубликованы **древнегерманские, кельтские и скандинавские** священные тексты. Интенсивные исследования композиции и содержания Ветхого и Нового Завета были окрашены новым, «научным» духом. Здесь, конечно, не обошлось без противоречий, отчасти из-за тесной внутренней связи между религиозными убеждениями и научной оценкой Библии, отчасти — из-за применения к тексту Нового Завета спекулятивных паттернов истории религии. Большое значение для понимания истории христианства имело применение методов классической филологии к патристическим текстам (произведениям отцов церкви) и к религиозным текстам эпохи Реформации.



Гильгамеш, душащий льва

Археологические исследования

Великие археологические открытия Г. Шлимана в Греции и Малой Азии, А. Эванса на о. Крит, Ж. де Моргана в Египте, Г. Винклера в Анатолии и ряд других в значительной мере расширили современные знания в области истории греко-римской и ближневосточной цивилизаций. Аналогичную роль сыграли успехи библейской археологии, кульминацией которых стало открытие иудейской горной крепости Масада, бывшей последним укреплением, сопротивлявшимся римским войскам во время восстания 66—73 гг. Открытия английского археолога Дж. Маршалла в Индии дали важнейшую информацию о предыстории индийской цивилизации и вскрыли спорность прежних представлений о ведущей роли ведической культуры в процессе формирования традиции индуизма.

Очень важную роль сыграло открытие археологами в 1841 г. доисторических изделий человека. Особенно велико было значение этого открытия для изучения магико-религиозных верований и ритуалов древних людей. Обнаружение изображений животных на стенах пещеры в северо-восточной Испании позволило специалистам проследить ход религиозной эволюции человека начиная с глубокой древности. Однако какими бы впечатляющими ни были подобные находки, они остаются всего лишь фрагментами неведомого целого, реконструировать которое, исходя из них, очень трудно. Даже знаменитые наскальные изображения в пещере, о которых мы говорили, оставляют много вопросов. Например, там изображен танцующий человек с оленьими рогами на голове и конским хвостом сзади. Кто это? Колдун? Жрец? Он очень похож на жреца, изображающего божество плодородия или охоты, — но это только догадки.

Поэтому для исследователей религии было заманчиво попытаться осуществить наложение данных археологии на данные антропологических наблюдений за жизнью современных первобытных племен, то есть интерпретировать информацию о людях каменного века, опираясь на аналогичные культуры наших дней. Эта идея имела ряд слабых мест: современные «первобытные общества» сами являются продуктом длительного

исторического процесса и их культура могла за тысячи лет подвергнуться многократным и разнообразным изменениям.

Находки археологов не только стимулировали переход к новым представлениям о древнейшем периоде человеческой истории. Они также помогли обратить внимание на ту роль, которую играют в религиозной жизни архитектурные сооружения и произведения искусства. В настоящее время наиболее впечатляющие религиозные сооружения древности тщательно оберегаются и объявлены заповедниками для научных исследований и всеобщего обозрения.

Хотя иконографию принято относить к ряду дисциплин, изучающих историю искусства, религиоведы все больше внимания уделяют религиозной символике визуальных искусств. Музыка же, напротив, в этом отношении изучена недостаточно, несмотря на важную роль, которую она играет в большинстве религий. Исследование функций музыки в религиозной жизни может стать существенным дополнением изучения религиозных текстов и идей.



Изображение «колдуна» из верхнепалеолитической пещеры
Трех братьев, Франция

Антропологические подходы к изучению религии

Трудно провести разграничение между антропологией и социологией, и они разделяются скорее в силу традиции, чем с точки зрения используемых ими методов. Антропология главным образом занимается технологически примитивными и лишенными письменности культурами и поэтому использует метод наблюдения. Тем не менее многие антропологические исследования последнего времени ведутся в более сложных обществах, например в Индии, где существует развитая социальная дифференциация — от высокообразованной элиты и до неграмотных неквалифицированных рабочих, занятых трудом, выполнение которого традиция предписывает представителям низших каст и аутсайдерам. Поскольку главным образом антропологи занимаются «первобытными» и племенными обществами, естественно, что они пытаются использовать данные таких исследований для объяснения происхождения и функций религии.

Одна из самых ранних попыток соединения данных археологических исследований с данными антропологических наблюдений за жизнью первобытных обществ была предпринята английским антропологом Дж. Леббоком (1834—1913). Его работа «Происхождение цивилизации и образ жизни первобытного человека» рисует эволюционную схему развития религии. Эта схема включает в себя следующие стадии:

- атеизм (отсутствие религиозных представлений);
- фетишизм;
- культ природы;
- тотемизм (система веры, предполагающая наличие особых отношений между родом и тем или иным видом растений или животных);
- шаманизм;
- антропоморфизм;
- монотеизм (единобожие);
- этический монотеизм. Леббок предвосхитил идею знаменитого немецкого теолога и философа Р. Отто о необходимости различать представление о единстве и святости Бога и его этические характеристики. К сожалению, информация Леббока по большей части была недостоверной, а его схема — сомнительной и пробле-

матичной; тем не менее схема Леббока оказала влияние на другие формы эволюционизма, который приобрел большую популярность в социологии и антропологии.

Английский этнолог Э. Тайлор (1832—1917), считающийся отцом современной антропологии, отстаивал в своей работе «Первобытная культура» тезис, что анимизм является древнейшей и базисной формой религии. Далее идут фетишизм, вера в демонов, политеизм и, наконец, монотеизм, который возникает в силу абсолютизации верховного бога, т. е. бога Неба в контексте политеизма. Похожая система была разработана Г. Спенсером в «Принципах социологии».

Классификации религии — политеизм, генотеизм (т. е. служение одному божеству как верховному без обязательного исключения возможности существования других богов) и монотеизм — часто предполагают превосходство монотеизма над другими формами верований. Естественно, что антропологи 19 в. находились под сильным влиянием предрассудков западного общества.

Английский антрополог Р. Маретт (1866—1943), в противоположность Тайлору, считал основой аниматизм, т. е. веру в такие сущности, как мана — некую сверхъестественную силу, род сверхъестественного «электричества». Маретт критиковал Тайлора за поверхностно-интеллектуальный подход, тогда как первобытные люди используют персонифицированные (олицетворенные) силы как гипотезу для объяснения снов, природных явлений и других феноменов. Для Маретта первобытная религия «не столько выдумывается, сколько вытганцовывается», и древнейшее эмоциональное отношение — не столько страх, сколько благоговение (в этом он близок к Р. Отто, который оказал на него влияние).

Еще одна заметная фигура в развитии теорий религии — английский фольклорист Дж. Фрэзер (1854—1941). В своей главной работе «Золотая ветвь» он приводит огромный материал для обоснования идеи, что человечество начало с магии и развивалось далее к религии, а затем — к науке. У Фрэзера много общего с Тайлором, но он считает магию фазой, предшествовавшей вере в сверхъестественное. Согласно Фрэзеру, осознав, что магические ритуалы в действительности не работают, первобытный человек начинает полагаться на сверхъестественные существа, находящиеся вне его контроля, существа, с которыми нужно считаться, чтобы

они считались с человеческими целями. По мере дальнейшего развития научных теорий и открытий, религиозные объяснения уступают место научным. Схема Фрэзера напоминает схему французского «отца социологии» Конта.

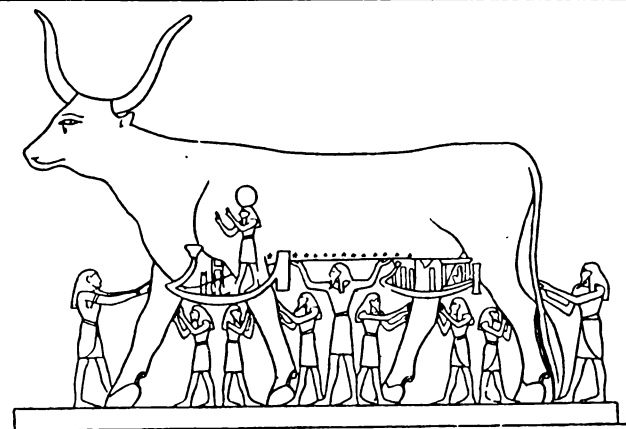
Эти и другие эволюционные схемы, однако, стали восприниматься критически в свете некоторых фактов, касающихся религий первобытных народов. Так, шотландский фольклорист **А. Ланг (1844—1912)** выяснил из антропологических наблюдений, что многие племена верят в высшее божество — творца и часто законодателя в области морали. Попытка Ланга доказать существование изначального монотеизма была направлена, как считали многие антропологи, против как эволюционных идей, так и установившихся представлений о полуживотном состоянии так называемых дикарей. Поскольку Ланг был скорее журналистом, чем антропологом, его взгляды в науке не воспринимались всерьез.

Немецкий католический священник и этнограф **В. Шмидт (1868—1954)** провел, тем не менее, антропологическое исследование и выяснил, что, действительно, у ряда племен существует вера в верховное божество. Он истолковал этот факт как проявление **изначального (примордиального) монотеистического откровения**. Ланг и Шмидт подготовили почву для отказа от ранних и достаточно наивных эволюционных теорий.

Большинство современных исследователей не разделяют взглядов Шмидта. Некоторые, такие, к примеру, как итальянский антрополог **Р. Петтацони**, указывали только, что божество Неба обычно считается верховным или имеющим определенное естественное превосходство. Другие отмечали, что верховное божество часто представляется не принимающим активного участия в жизни мира и поэтому не становится объектом действующего культа¹. Во всяком случае, слишком велик скачок от посылки, состоящей в том, что у первобытных народов есть верховные божества, к выводу, что древнейшие люди были монотеистами.

Другие представители антропологического подхода к религии отмечали значимость во многих первобытных культурах образа **матери-богини** (отличной от небесного божества мужского пола). В этом направлении

¹ Концепция «*deus otiosus*» — праздного, удалившегося от дел верховного бога.



Небо в образе коровы

первопроходцем выступил швейцарский антрополог и юрист **И. Бахофен** (1815—1887), посвятивший матриархальным обществам свою работу **«Материнское право»**.

Исследование происхождения религии с опорой на наблюдения за жизнью первобытных обществ не принесло значимых результатов. Тогда антропологи сосредоточили свое внимание на **функционально-структурном** изучении религии в обществе, отказавшись от попыток исследовать ее происхождение (см.: Социология религии. Функционализм. С. 31.).

Символическая антропология

Ведущим представителем **символического метода** в антропологии и религиоведении является современный американский антрополог **Клиффорд Гиртц**. Решительно порвав с функционализмом, Гиртц заявил, что такие институты культуры, как ритуал, миф и искусство, должны рассматриваться не как отображение социальной структуры, но как отдельные символические системы. Он подходит к культуре как к **системе символов** и потому исследование феноменов культуры, в том числе и религии, приобретает характер поиска **интерпретации этих символов**. «Разделяя мнение М. Вебера, что человек есть животное, вплетенное в сеть значений, ко-

торую он сам и прядет, я рассматриваю культуру как такую сеть, и потому анализ ее должен представлять собой не экспериментальную науку, отыскивающую закон, а интерпретацию, отыскивающую значение», — пишет Гиртц.

Поэтому для Гиртца встает проблема: насколько способен найти верную интерпретацию значения ритуала сторонний наблюдатель? Какие элементы культуры дают исследователю возможность проникнуть в ее целостность? Гиртц считает, что **в каждой культуре имеются ключевые слова-символы**, значение которых открывает доступ к интерпретации целого. Опираясь на опыт своей работы в Индонезии и Марокко, он выдвигает на первый план изучение таких ключевых понятий туземного самосознания. Например, на Яве это слова **«внутреннее» и «внешнее», «утонченное» и «грубое»**. Внешнее и внутреннее рассматриваются «не как функции друг друга, а как независимые сферы». Во внутренней сфере утонченность достигается «религиозной дисциплиной... Во внешней — этикетом ... Благодаря медитации цивилизованный человек истончает свою эмоциональную жизнь до своего рода постоянного трепета; благодаря этикету он одновременно защищает эту жизнь от внешних вторжений и регулирует свое поведение таким образом, что оно становится предсказуемым, невозмутимым, элегантным и почти пустым набором хореографических движений и установленных форм речи»¹. У балийцев же все поглощено обрядом, исполнением своей роли. «Господствует стремление стилизовать все аспекты личного выражения до такой степени, что неповторимое, характеризующее индивида физически, психологически или биографически, приглушено в пользу предписанной роли в неизменном хороводе балийской жизни. Актеры меняются, драматические лица остаются; и именно драматические лица, а не актеры, подлинно существуют»². Человек определяется тем, что он раджа или брахман, родился первым, вторым, третьим или четвертым. Балиец отождествляет себя полностью со своей ролью. Ключевым словом в этой культуре является слово **«стыд»**, выражающее страх не справиться-

¹ Geertz C. From the native point of view: On the nature of anthropological understanding. — In : Interpretive social sciences: A reader (Ed. by Rabinow P. and Sullivan W. M. Berkeley etc., 1979. p. 231.

² Ibid., p. 232.

ся со своей ролью.

В культуре Марокко ключевым является слово «родство». Человек в своем самосознании всегда соотносит себя со своим родом и с местом, где он родился. Но это соотношение может варьироваться в зависимости от контекста.

К. Гиртц пишет, что культура народа — это совокупность текстов, которые антрополог пытается прочесть через головы тех, кому они принадлежат. Такой подход к этнографическому и культурному материалу — не единственно возможный, поскольку сохраняют свое значение и функционализм и психологизм. Но рассматривать символические формы, считает К. Гиртц, как «высказывание о чем-то», обращенное к кому-то, по меньшей мере открывает возможность анализа, проникающего в самую суть дела. Различные общества хранят свои собственные интерпретации. Надо только найти доступ к ним.

Подход Гиртца оказался очень продуктивным и оказал большое влияние на изучение религий. Особенно важную роль сыграла одна из его работ — «Религия как культурная система», где дается классическое определение религии: «Религия — это система символов, работающих на возникновение мощных, всепроникающих и долговременных ориентаций и мотиваций посредством формирования представлений о всеобщем порядке существования, облакаемых такой аурой фактуальности, что возникающие ориентации и мотивации выглядят единственно реалистичными».

СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

Функционализм

Использование термина «функция» применительно к проблемам социологии практикуется с 19 в. Еще О. Конт и Г. Спенсер стремились рассматривать общество по аналогии с живым организмом, а отдельные социальные институты — с различными органами, каждый из которых выполняет в общей системе свою жизненно необходимую функцию. Э. Дюркгейм (1858—1917), в свою очередь, утверждал, что всякая социологическая теория должна состоять в раскрытии прежде

всего причин того или иного социального феномена и его функций: «Мы предпочитаем использовать слово «функция» скорее, чем «назначение» или «цель», именно потому, что социальные явления вообще существуют не для того, чтобы приносить какие-то полезные результаты. Мы должны выяснить, имеется ли связь между рассматриваемым нами фактом и потребностями социального организма в целом и в чем эта связь состоит, не задаваясь вопросом, является ли она интенциональной»¹.

Дюркгейм рассматривает общество как структуру, конституированную социальными фактами. Эта категория включает в себя:

морфологические факты — материальную основу функционирования общества;

социальные институты — систему общественной жизни, в которую от рождения вписан индивид; сюда, естественно, относятся и институционализированные религии;

социальные течения — нестабильные, постоянно изменяющиеся и меняющие лицо общества духовно-практические образования. Каждый социальный феномен выполняет ту или иную функцию в общей структуре. Все элементы структуры находятся в функциональной зависимости между собой, то есть не могут друг без друга существовать. Таким образом, с точки зрения функционального подхода, общество выступает как слитое воедино целое, которое невозможно свести к простой сумме его частей. Элементы целого могут выполнять по отношению к нему как положительную — поддерживающую и сохраняющую, так и отрицательную — дезинтегрирующую функцию.

Единая социальная структура состоит из множества вписанных друг в друга структур, и исследование, согласно требованиям функционального подхода, должно начинаться с простейшей, исходной структуры. В том случае, если предмет изучения является религия, функциональный метод ориентирует на поиск самой простой из всех известных религий. Последняя, согласно Дюркгейму, должна отвечать двум условиям:

— это должна быть религия общества, не имеющего себе равных по простоте организации;

— для того чтобы объяснить природу этой религии, не должно быть необходимости обращаться к каким-

¹ Durkheim E. Les Regles de la methode sociologique, 1895.

либо элементам, внешним по отношению к ней. Эта религия должна быть понята из себя самой.

Дюркгейм считает, что простота организации такой «первичной» религии должна способствовать выявлению ее структурных элементов, которые в более усложненной форме с необходимостью присутствуют в любой из существующих религий, а также позволяет выявить причины функционирования религиозных представлений и культов в обществе: ...«В первобытных религиях религиозный факт еще несет на себе видимый отпечаток своего происхождения; нам было бы гораздо труднее понять его путем рассмотрения лишь более развитых религий».¹ Такой простейшей исторической формой религии Дюркгейм считает тотемизм, в котором он видит выражение группового сознания родового коллектива.

Дюркгейм утверждал, что во всех обществах проводится различие между сакральным и профанным². «Религия есть солидарная система верований и практик, относящихся к вещам священным, т. е. вещам обособленным и запретным, верований и практик, которые объединяют в одно сообщество, называемое церковью, всех, кто их придерживается». В теории Дюркгейма подчеркиваются коллективные аспекты религии: функция религиозных ритуалов состоит в утверждении морального превосходства общества над его отдельными членами; таким образом поддерживается общественная солидарность. «Бог клана есть не что иное, как сам клан». То, что Дюркгейм основное внимание уделял ритуалу, побудило поздних антропологов предпринять функционалистское исследование религии.

В изучении цивилизованных обществ теория Дюркгейма оказалась менее полезной, поскольку здесь религия в такой же мере разделяет, как и объединяет. Объединяя отдельные группы в поздних обществах, она может провоцировать конфликт между ними. Более того, в цивилизованных, особенно современных обществах, верования и учения более важны, чем ритуал.

В дальнейшем функциональный метод развивался и использовался в русле социальной антропологии, прежде всего в работах Б. Малиновского (1884—1942). Основная идея Малиновского состояла в том, что перво-

¹ Религия и общество: Хрестоматия по социологии религии. Ч. 1, М.: 1994. С. 73.

² См. раздел 4.1.

бытны общества, на которых концентрировались исследовательские интересы антропологов, должны рассматриваться как **органические социокультурные целостности**. Религию Малиновский рассматривал с точки зрения ее роли в удовлетворении **базисных психологических и биологических потребностей** индивида. Анализируя природу первобытной магии на основе функционального подхода, Малиновский выдвинул **теорию инструментального происхождения магических ритуалов**. Согласно теории Малиновского, человека заставляет прибегать к магии **дефицит обычных технических средств контроля над жизненно важными обстоятельствами**. Так, во время полевых исследований на Тробрианских островах Малиновский отметил, что перед выходом рыбаков в океан местные жители проводят сложные магические ритуалы, в то время как ловля рыбы в лагуне не сопряжена с какими-либо церемониями. Согласно объяснению Малиновского, опасность и непредсказуемость плавания в океане вызывали у туземцев тревогу и страх, для преодоления которых и предназначались ритуальные действия. Они выполняли функцию сплочения и психологической мобилизации членов племени.

Еще одним крупнейшим представителем функционализма в социологии был А. Радклифф-Браун (1881—1955). Проводя четкую аналогию между социальной и органической жизнью, он утверждал, что обществу присуще стремление к выживанию, аналогичное инстинкту самосохранения у биологического организма. Стремясь избежать упреков в телеологизме, Радклифф-Браун заменил дюркгеймовское понятие «потребности социального организма» понятием «**необходимые условия существования**». Таким необходимым условием выживания общества, согласно Радклифф-Брауну, является **социальная сплоченность**. Все части социальной структуры должны функционировать слаженно, обеспечивая структурное постоянство общества. Они должны также функционировать **стабильно и строго определенным образом**; например, санкции, применяющиеся к преступнику, должны повторяться во всех случаях нарушения закона, иначе нарушится функциональное единство общественного организма. Религия, прежде всего ритуальная практика, рассматривается Радклифф-Брауном так же как элемент социальной структуры, обеспечивающий социальную сплоченность. Итак, для

того, чтобы социальная система могла существовать, она должна отличаться «определенной степенью функционального согласия». Во-вторых, выступающие в ней социальные нормы должны быть сконструированы таким образом, чтобы они не порождали конфликтов, нарушающих интегральность существующей структуры. В третьих, социальная структура должна постоянно поддерживать свою идентичность и непрерывность.

В понимании Радклифф-Брауна социальная структура оставляет непосредственную причину социальных явлений, складывающихся в такие последовательности событий, которые Радклифф-Браун определяет термином «процесс». Всякий социальный процесс представляет собой совокупность поведенческих актов и взаимодействий членов группы. Но само это поведение определяется уже существующими в группе социальными отношениями — изначально заданной социальной структурой. Гармоничное и бесконфликтное состояние всей структуры в целом зависит от гармоничности и слаженности взаимодействия всех ее элементов. Стремление системы к равновесию Радклифф-Браун называет «принципом консенсуса».

Таким образом, структурно-функциональный подход характеризуется следующими основными чертами:

- в центре внимания оказываются проблемы, связанные с функционированием и воспроизводством социальной структуры;

- структура понимается как всесторонне интегрированная и гармонизированная система;

- функции социальных институтов определяются по отношению к состоянию интеграции или эквilibриума (равновесия) структуры;

- динамика социальной структуры объясняется исходя из «принципа консенсуса» — принципа сохранения социального равновесия;

- утверждается, что состояние интеграции и состояние равновесия структуры составляют явления, взаимно усиливающие и обуславливающие друг друга.

Структурно-функциональный подход представляет также Э. Эванс-Причард (1902—1973), проводивший антропологические исследования в Судане среди двух этнических общностей — азанде и нуэров. Предметом исследования Эванс-Причарда была первобытная магия и ее функции в социальном контексте. Свой метод он

определял как «метод, который делает понятными отдельные элементы социальной жизни, указывая способ, которым они связаны с другими элементами»¹. Аналогично Радклифф-Брауну, Эванс-Причард исходит из концепции социального равновесия, но его выводы радикально отличаются: он считает, что конфликты и военные столкновения между группами служат не дезинтегрирующими факторами, а наоборот, средствами поддержания социального равновесия. Исследуя магические ритуалы, Эванс-Причард пришел к выводу, что в них содержится та же каузальная логика, что и в обычной повседневной практической деятельности. Во времена Эванс-Причарда магия обычно рассматривалась как отражение синкретического первобытного мышления или как совершенно иррациональное поведение, связанное с невыраженными социальными потребностями. Но на материалах антропологических исследований магических ритуалов азанде Эванс-Причарду удалось показать, что лежащие в их основе представления характеризуются систематичностью и последовательностью и логически соответствуют социальному контексту, в котором они функционируют.

Методами функционалистской социологии руководствовался также Ж. Дюмезиль. Занимаясь исследованием древних индоевропейских религий и мифологий, он пришел к выводу, что структура мышления индоевропейских народов имеет троичное членение. Дюмезиль назвал эту структуру «триадической идеологией». Согласно концепции Дюмезиля, соответственно и общество у индоевропейцев строилось по принципу трехчленной иерархии, делясь на три большие социальные группы: жрецов, воинов и земледельцев. Каждая группа выполняла свою специфическую функцию и поклонялась собственным богам и богиням. Дольше всего такое членение общества сохранялось в Индии, считал Дюмезиль, но оно наложило свой отпечаток на все мифологии и религии индоевропейских народов.

Родственным, но во многом отличающимся от структурного функционализма методологическим образованием является структурализм К. Леви-Стросса (р. 1908). Оба направления объединяют ряд общих характеристик:

¹ Flis M. Teorie struktury społecznej w antropologii funkcjonalnej. — Ossolineum. 1988. S. 81.

- трактовка предмета исследования как системной целостности;
- признание целью исследования раскрытие структурных элементов системы;
- стремление к формулировке структурных законов в противоположность каузальным;
- исследование систем в синхронном разрезе.

Тем не менее между британским функционализмом и структурализмом Леви-Стросса существуют **фундаментальные различия**. Для Леви-Стросса социальная структура — это универсальные принципы функционирования человеческого разума, для функционалистов же, напротив, структура — это внутренний порядок социальной системы, ее естественный и неотъемлемый компонент. Для функционалистов социальная структура не редуцируется к другим явлениям, но сама обуславливает их существование и смысл. Структурализм Леви-Стросса можно охарактеризовать как разновидность психологического редукционизма. Структуралисты ставят своей задачей выявление причинно-следственных отношений между структурой и культурой, функционалисты — в выявлении функциональной зависимости между культурой и структурой. Отличается также теоретический статус этих двух методологических направлений. Если структурализм можно рассматривать как прежде всего аналитический метод, то функционализм это одновременно и метод, и теория социальной системы.

Сравнительный метод

Еще Монтескье и Конт, на которых часто ссылаются как на основателей социологии, использовали и рекомендовали использовать метод сравнения, позволяющий установить и объяснить сходства и различия, существующие между обществами. Конт, в частности, при помощи сравнения состояния различных обществ на одной и той же стадии развития и на разных его стадиях пытался показать, как действуют законы сосуществования и законы последовательной смены социальных и ментальных феноменов.

В 19 веке использование сравнительного метода было тесно связано с эволюционистским подходом, прежде всего под влиянием дарвинизма. Однако не все исследо-

ватели того времени ставили своей целью установить общие истоки и проследить весь ход «естественной истории» социальных феноменов, таких, например, как религия или семья, или разработать теорию стадий социального развития. К примеру, **Тайлор**, как и **Конт**, видел одну из главных задач сравнительного метода в выявлении культурных «сцеплений», т. е. с необходимостью возникающих параллелей между различными культурными феноменами.

Наиболее типичным примером использования сравнительного метода в 19 в. и начале 20 в. можно считать работы **Дж. Фрэзера**, который использовал бесчисленные иллюстрации из области классической мифологии, Библии и современной ему этнографии для подтверждения собственных гипотез о происхождении и развитии разнообразных верований и обычаев.

Классик социологии **Э. Дюркгейм** в своих ранних работах успешно применял сравнительный метод, сопоставляя правовую систему обществ, находящихся на одной и той же стадии развития и на разных стадиях. Рассматривая состояние правовой системы в качестве показателя морального состояния общества, Дюркгейм использовал сравнительный метод для подтверждения своей гипотезы о том, что развитие разделения труда сопровождается изменениями в характере социальной интеграции. Исследуя проблему самоубийства, Дюркгейм рассматривает суицидальную статистику в различных обществах и в разных социальных группах одного и того же общества, показывая, что эти показатели меняются в обратной зависимости от степени социальной сплоченности и устойчивости моральных норм. Он сравнивает также некоторые показатели сплоченности общества и нормативной стабильности, выбирая различные типы религиозной организации, формы общественной жизни, экономического и политического устройства и т. д. Согласно утверждению Дюркгейма, если сравнение проводится тщательно и охватывает достаточное количество фактов, то его можно рассматривать как квазиэкспериментальный метод. Иначе говоря, в исследовании суицида Дюркгейм впервые в истории социологии применил метод поливариантного анализа. К примеру, он не просто сравнивает статистику самоубийств в протестантских и католических странах и среди протестантского и католического населения одной и той же страны, но сравнивает между собой и выявленные различия,

чтобы показать, как фактор социальной сплоченности, отраженный в религиозной организации общества, действует как независимая детерминанта суицидальных тенденций.

Несколько иную форму сравнительный метод принимает в работах **Макса Вебера** (1864—1920). Это уже не столько выделение факторов и переменных, действие которых можно наблюдать в большинстве случаев, сколько сравнительный анализ различных обществ по многим конкретным характеристикам. Вебер стремится показать, как характеристики, в одном отношении сходные, в другом могут оказаться совершенно различными, так как на каждую из них оказывает влияние та уникальная историческая ситуация, структурным звеном которой она является. Метод Вебера включает в себя использование так называемых «идеальных типов»; это описания универсальных характеристик того или иного социального института, той или иной системы верований, как если бы они существовали в чистой форме, не попадая под влияние других элементов, образующих уникальный исторический комплекс. Один способ применения сравнительного метода состоит в описании и объяснении вариантов какого-то конкретного идеального типа, например британской или германской бюрократии. Другой подход заключается в сопоставлении различных идеальных типов, например протестантской и индусской разновидностей фатализма, с целью показать, как каждый из этих типов коррелирует с соответствующей системой секулярных ценностей.

Пользуясь сравнительным методом, **М. Вебер** установил наличие очевидной связи между протестантизмом и развитием капитализма. В работе «Протестантская этика и дух капитализма» он анализирует роль кальвинистского мировоззрения «посюстороннего аскетизма» в создании трудовой этики и рациональной жизненной дисциплины, в развитии стремления к накоплению, без которых капитализм был бы невозможен. Тем не менее Вебер считал, что этот тезис нуждается в подтверждении посредством систематического социологического исследования других культурных традиций. Он занимался сравнительным изучением иудаизма, ислама, индийских и китайских религий и разработал в этой связи целую систему категорий: типы пророчества, харизма, рутинизация и т. д., которые использовал как инструментарий своих компаративных

исследований. Таким образом, **М. Вебер может считаться основоположником сравнительной социологии религии.**

Сравнительный метод Вебера в научной социологии религии представляет собой нечто аналогичное экспериментированию (поиск сходных паттернов в не зависящих друг от друга культурных контекстах).

Хобхауз, Уилер и Джинзберг сделали попытку соединить сравнительный метод и широкий обзор существующих обществ; они предложили созданную таким путем эмпирическую схему социальной эволюции. Разработав шкалу технологического развития, они попытались установить соответствие каждому из уровней этой шкалы какой-либо конкретной формы социальной жизни, политических институтов и моральных норм. Позже аналогичную попытку предпринял **Гоулднер (1962)**. Недостатки подобных схем объясняются скорее слабостью исходных теоретических предпосылок (идея о закономерном развитии всех сторон жизни общества в строго определенном направлении), нежели порочностью сравнительного метода. С 1950-х годов значительный упор делается на сочетание классического сравнительного метода и **современных статистических методов**. Типичным представителем этого направления является американский социолог **Дж. Ленски**, исследовавший соотношение показателей религиозности с другими факторами существования в большом американском городе.

Представители социальной антропологии в своей критике сравнительного метода стремились отнестись к нему с некоторым скепсисом, считая, что он не учитывает культурного контекста и связанное с ним искажение культурного контекста. Сами они прибегали к сравнительному анализу социальных систем либо в целях их классификации, либо чтобы продемонстрировать отдельные сходства и различия.

Те религиоведы и социологи, которые традиционно пользуются сравнительным методом как средством обобщения, постепенно пришли к более приемлемому методу. Это так называемый **«сравнительно-исторический метод»**, базирующийся на использовании той или иной общей парадигмы социальной структуры и позволяющий дать анализ нескольких частных случаев и проверить те или иные конкретные гипотезы.

Обширная социологическая литература существует также по проблеме происхождения религиозных организаций и групп. В значительной мере эта тематика

была разработана немецким теологом Э. Трёльчем, автором теории «церковь — секта». К числу более поздних исследователей сектантства относится английский ученый Брайан Уилсон. Церковные организации, в свою очередь, пытались использовать идеи социологии в евангелической деятельности. Сложилась даже особая дисциплина, которую иногда называют «**религиозной социологией**» в отличие от секулярной и теоретической «социологии религии».

Среди современных теоретиков, работающих в области социологии религии, можно выделить американского социолога П. Бергера. В своей книге «Священная завеса» («The Sacred Canopy») он осуществляет удачный теоретический синтез взглядов Маркса, Дюркгейма, Вебера. Однако методологическая установка Бергера характеризуется своего рода **редукционизмом**: он пытается объяснить религиозную веру главным образом через внерелигиозные чувства, социопсихологические факторы и т. п. Эта теория имеет определенные перспективы развития, поскольку в исследовании религии не следует априорно отбрасывать идею о том, что религия есть проекция, т. е. основывается на иллюзии. Но вопрос в том, не предопределяет ли подспудно используемый метод результаты исследования.

В целом современная социология религии занимается по большей части религиозными институтами и культовой практикой стран Запада, хотя можно назвать несколько значительных работ, посвященных религиям Азии.

В центре внимания социологов в настоящее время находится процесс секуляризации. Некоторые исследования, посвященные этому предмету, оказали воздействие на облик современной христианской теологии, в особенности работа американского ученого Х. Кокса «Мирской град» («The Secular City»).

Социография религии

Постепенно сформировалось еще одно направление — **социография религии**. Большое развитие оно получило во Франции благодаря Г. Ле Бра (Le Bras), который вдохновил многие эмпирические исследования, и труду Буляра (Boulard) «Premiers itinéraires en sociologie religieuse» (1954). Социография религии в широком

контексте рассматривает процесс секуляризации, характерный для западных обществ в последнее столетие. Почти все исследования опираются на общую предпосылку, что религия должна изучаться в терминах деятельности институционализированных религиозных групп. В 1965 году с публикацией книги Харви Кокса «Мирской град» («The Secular City») развернулась энергичная дискуссия относительно того, является ли адекватным в настоящее время «традиционный» подход к изучению религии в человеческом обществе. Согласно Коксу, религия в современном обществе подверглась сильной трансформации, она не является более эксклюзивным владением церковных институтов, и общество вполне счастливо, не имея представления о Боге. Такая «религия» обнаруживается не только в церкви, но и в группах, занятых совместной деятельностью, политических партиях или социальных службах. Эта новая точка зрения достаточно курьезна, поскольку концепция религии, которая будет включать в себя марксизм и баптизм, может только вызвать удивление и неприязнь представителей обеих групп.

Одной из важных проблем социологии религии является проблема эффективности ее взаимодействия с другими науками, изучающими религию. Эта проблема поставлена американским социологом Дж. М. Ингером в работе «Научное изучение религии». Аналогичная тенденция к синтезу наук о религии просматривается в «новом эволюционизме» Р. Белла.

* * *

Психология религии

Изучение религиозной психологии включает в себя сбор и классификацию данных, а также построение и верификацию теорий. В первом из этих видов деятельности психология пересекается с феноменологией религии, которая также занимается описанием религиозного опыта и связанных с ним явлений.

Наиболее примечательной среди исследований по психологии религии является работа американского философа и психолога У. Джемса (1842—1910) «Многообразие религиозного опыта», которая содержит попытку объяснения религиозных видений как результата вторжений из сферы бессознательного. Благодаря

прозрачности стиля и ясности философских рассуждений работа оказала глубокое влияние на научную мысль, несмотря на то, что приведенные в ней примеры были взяты главным образом из относительно узкой сферы религиозной жизни протестантского христианства. Поэтому Джемс оставил нерешенной проблему соотношения индивидуальной психологии и символов различных культур и традиций.

Более радикальную позицию занимал американский психолог **Дж. Леуба** (1868—1946). В работе «Психологическое исследование религии» он предпринял попытку рассмотреть мистический опыт с точки зрения психологии и физиологии, по аналогии с опытом, вызванным искусственно при помощи наркотических веществ. Леуба настаивал на натуралистическом объяснении феномена религии и на необходимости научного исследования религиозной психологии. Однако его оппоненты указывали на то, что психология в принципе нейтральна и не может ни подтвердить, ни опровергнуть веры в трансцендентное.

Попытка разработать детализированную классификацию мистического опыта была предпринята **Э. Андерхилл** (1875—1941). Эта классификация опиралась на примеры, взятые из иудейской, христианской и исламской традиций. В последнее время психологические исследования такого рода охватывают и восточный мистицизм.

Более влиятельным оказалось психоаналитическое направление в психологии религии, представленное **З. Фрейдом**, **К. Юнгом** и **Э. Фроммом**. Множество работ Фрейда посвящено проблеме происхождения религии. В работе «Тотем и табу» он использует понятие **эдипова комплекса** (сексуального влечения сына к матери и ненависти к отцу) и утверждает, что это явление возникло на начальной стадии развития человечества. Согласно Фрейду, на этой стадии люди жили небольшими родовыми группами, каждую из которых возглавлял отец. Затем сын свергает отца (вероятно, насильственным путем), и формируется серия табу — запретов на инцест. Убийство подходящего животного, символизирующего умерщвленного отца, связывает тотемизм с табу. Идею Бога Фрейд выводил из образа отца, а религиозную веру объяснял инфантилизмом и неврозом. Рассматривая библейскую историю, Фрейд пытался интерпретировать ее в соответствии со своей теорией

происхождения религии, но библеисты и историки не приняли его интерпретации, поскольку она противоречила исторической очевидности.

Взаимоотношениям психоанализа и религии посвящены многочисленные исследования. Некоторые авторы утверждают, что теория Фрейда совместима с религиозной верой, несмотря на атеистический дух его работ, поскольку эта теория описывает некие механизмы, действующие в религиозной психологии и соответствующие путям постижения религиозной истины. Даже если это и не совсем так, остается очевидным, что идеи Фрейда позволяют под совершенно новым углом рассматривать религиозный опыт и религиозное поведение. Неоднократно предпринимались попытки эмпирической верификации теории Фрейда, но их результаты невозможно истолковать однозначно.

Другой крупный психоаналитик, К. Г. Юнг (1875—1961), занимал совершенно иную позицию в отношении религии, которой он симпатизировал гораздо больше, чем Фрейд. Юнг считал, что духовная сфера обладает психологической реальностью и достоверностью, которая, однако, не может быть объяснена рационально, тем более методами Фрейда. Согласно Юнгу, наряду с индивидуальным бессознательным, которое изучал Фрейд, имеется и коллективное бессознательное, содержащее «архетипы» (то есть базисные образы, универсальные для всех существовавших и существующих культур). Прорыв этих образов из сферы бессознательного в сознание Юнг рассматривает как основу религиозного опыта и художественного творчества. Религия может помочь людям, испытывающим потребность в таинственном и символическом, в процессе индивидуации — становления личности. Несколько работ Юнга посвящены прояснению различных архетипических символов.

Э. Фромм (1900—1980), продолжая развитие психоаналитической теории, дал оригинальную трактовку функций религии. Истинная религия, согласно взглядам Фромма, может способствовать развитию высочайших индивидуальных потенций, но обычно на практике она возвращает человека к неврозу.

Были и другие попытки связать психоаналитическую теорию с компаративным материалом. Английский антрополог Мейер Фортес соединил в своих работах элементы теорий Фрейда и Дюркгейма, а психолог

Дж. М. Карстерс провел психоаналитическое исследование жителей одного из городов Индии с целью объяснения их верований и религиозной практики. Наиболее систематизированное рассмотрение данных различных психологических теорий религиозного опыта дал английский психолог **М. Арджайль** в работе «Религиозное поведение».

Проводились и экспериментальные исследования состояния человека в процессе медитации, а также особых состояний сознания под воздействием наркотических средств. Другой областью изучения психологов стало влияние типа личности на религиозное поведение человека. Психология развития, главным образом под влиянием французского психолога **Ж. Пиаже**, занималась исследованиями закономерностей религиозного обучения и воспитания. Однако большинство специалистов придерживаются мнения, что психология религии должна добиться более точных и однозначных результатов.

Философия религии

В философии религии за последние полтора столетия произошли весьма существенные перемены. Она превратилась в самостоятельную философскую дисциплину, в которой можно выделить следующие основные тенденции:

- стремление вскрыть и описать сущность религии в контексте общей философской картины мира;
- стремление дать философскую критику или, наоборот, философское обоснование той или иной религиозной позиции;
- стремление к логическому анализу религиозного языка.

Элементы философии религии часто оказываются включенными в теологические построения. Примером этому может служить использование идей философского экзистенциализма протестантским теологом **Р. Бульманом**. Другой, классический пример мы обнаружим, если вспомним средневековую формулу схоластов: «философия — служанка богословия» и то, как использовал идеи Аристотеля знаменитый средневековый теолог **Фома Аквинский**.

Все три перечисленные выше тенденции находятся в

неразрывном единстве. Вторую из них обычно связывают с идеей разработки так называемой «естественной теологии», т. е. знания о Боге, достигнутого с помощью разума и интуиции независимо от божественного откровения. Метафизические системы иногда функционируют как своего рода аналоги естественной теологии и тем самым становятся интеллектуальной опорой религиозных представлений, основанных на откровении. Обычно философия религии занимается не столько описанием конкретных религий, сколько проблемой истинности их постулатов. Поэтому она с легкостью может превращаться в придаток теологии или становиться на службу воинствующего атеизма. В этом смысле философия не входит в число дисциплин, занимающихся дескриптивным изучением религии. Однако часто трудно бывает разделить дескриптивные проблемы и проблему истинности того религиозного содержания, которое описывается. «Проекционная теория происхождения религии» Фейербаха, к примеру, имела метафизическое обрамление, но включала в себя и эмпирические идеи о сущности религии.

Рассмотрим вкратце важнейшие системы философии религии.

Теории Шлейермахера и Гегеля

Кантовская критика традиционной естественной теологии, казалось бы, положила конец попыткам рационального обоснования религии, оставив ей функцию опоры морали. Но в основе системы Канта лежали условные дистинкции, например, дистинкция между чистым и практическим разумом, которые легко было подвергнуть критике.

Реакцией на философию Канта стала попытка более реалистического подхода к религии, предпринятая немецким теологом и философом **Ф. Шлейермахером** (1768—1834). Шлейермахер стремится выделить религиозный опыт в самостоятельную сферу духовной жизни, отличную от науки и от морали. С его точки зрения, ключевым в религии является «чувство абсолютной зависимости». Обратившись к эмоционально-практической стороне религиозной веры, Шлейермахер исследует **субъективный, внутренний** аспект религии.

Однако главная цель Шлейермахера состояла не в изучении религии как таковой, а в построении теоло-

гии нового типа — «теологии сознания». Тем самым он отводил вероучению вспомогательную роль — оно лишь служит выражением религиозного сознания. Поэтому исследователи Нового Завета, согласно Шлейермахеру, должны были поставить перед собой задачу проникновения в тайну религиозного сознания Иисуса Христа, заключающего в себе его божественную сущность.

Г. В. Ф. Гегель, как мы уже говорили выше, оказал сильное влияние на развитие западного мышления в целом и философии религии в частности. В его системе абсолютного идеализма религии отводилось важное место: Гегель рассматривал ее как отношение человека к Абсолюту, как символическое выражение истины, связанное с личностно-эмоциональной стороной жизни индивида. Согласно Гегелю, философия и религия в равной степени направлены на постижение человеком Абсолюта, но религия оперирует представлениями и образами, а философия — логическими понятиями.

Поэтому философия составляет более высокий уровень постижения истины, нежели религия. Гегелевская философия религии разрабатывалась в контексте диалектического понимания исторического процесса, и, согласно универсальной триадической схеме развития, религия, по Гегелю, движется от низших форм к высшим, проходя необходимые стадии. Например, христианство Гегель интерпретирует так: Иисус как тезис, апостол Павел как антитезис, ранний католицизм как синтез; в свою очередь, последний становится новым тезисом и порождает свой антитезис — протестантизм.

Система Гегеля вызвала и восхищение, и критику. Среди видных философов, занявших критическую позицию, были уже упомянутый нами Людвиг Фейербах и датский мыслитель Сёрен Кьеркегор, родоначальник современного экзистенциализма. Кьеркегор, в отличие от Гегеля с его метафизическим, логическим подходом к христианству, стремился проникнуть в глубины психологии верующего человека, пролить свет на природу его внутреннего религиозного опыта и объяснить такие психические данности, как страх, беспокойство, отчаяние.

Линию Шлейермахера в подходе к религии продолжили мыслители романтического направления, а также немецкий философ-кантианец Эрнст Кассирер, стремившийся показать специфику религиозного символизма.

Эмпиризм и прагматизм

Гегельянство, пережив свой расцвет, в начале 20 в. вступило в период упадка. В это время наиболее популярной становится философия, ориентированная на научное, позитивистское мышление. Годы первой мировой войны можно назвать периодом «антиметафизической революции».

Среди ведущих философских направлений 20 в. следует указать эмпиризм (Дж. Мур, Б. Рассел) и прагматизм (У. Джемс). Кроме того, метафизике традиционного типа угрожал формирующийся в Европе экзистенциализм.

Британский эмпиризм получил наиболее яркое выражение в логическом позитивизме (утверждающем, что лишь научное знание обладает когнитивной ценностью, и отвергающем традиционную метафизику) и вырастающей из него философии лингвистического анализа. На этой основе возник интерес к аналитическому исследованию религиозного языка.

Теоретически подобное исследование могло быть преимущественно дескриптивного характера, но на практике в большинстве случаев попытки анализа религиозного языка осуществлялись в аспекте истинности: некоторые ученые стремились показать, как важно придерживаться религиозных представлений в рамках эмпиризма, а другие — продемонстрировать бессмысленность или беспредметность веры. Примером подобной попытки может служить работа английского философа Э. Флю «Теология и фальсификация» (1955), в которой он сформулировал знаменитый «вызов Флю». Суть позиции Флю заключается в следующем. Верующие считают некоторые вероучительные положения фактуальными высказываниями. Но если они действительно фактуальны, то должна существовать возможность, по крайней мере логическая, описать две ситуации с различным эмпирическим содержанием, одна из которых действительно имеет место, если религиозное высказывание истинно, а другая — если оно ложно или вероятно ложно. Согласно Флю, религиозные высказывания должны быть подтверждаемы или опровергаемы в принципе эмпирическими, фактуальными высказываниями.

Хотя Л. Витгенштейн (1889—1951) выдвинул идею

«жизненных форм», согласно которой значение религиозных верований должно быть задано в практической и жизненной контекстуализации, мало что было сделано, чтобы воплотить эту идею эмпирически. Открытие Дж. Остином перформативного употребления языка стимулировало некоторые исследования в этом направлении¹. В целом, однако, аналитическая философия религии развивалась относительно независимо как от дескриптивного, так и от исторического изучения религии.

Экзистенциализм и феноменология

Экзистенциализм — одно из самых значительных и популярных направлений мысли 20 в. — получил выражение не только в философских произведениях, но и в литературе. Крупнейшими представителями философского экзистенциализма стали немецкий мыслитель **Мартин Хайдеггер** (1889—1976) и французский философ и писатель **Жан-Поль Сартр** (1905—1980). Хайдеггер оказал сильное влияние на развитие современной европейской теологии, прежде всего благодаря тому, что некоторые его идеи были взяты на вооружение **Р. Бульманом**.

Согласно Хайдеггеру, человеческое существование характеризуется как **«забота»**. Человек постоянно занят проектированием своего будущего. Одновременно его существование можно охарактеризовать и как **«заброшенность»**, поскольку он испытывает гнет ограничений, связанных с собственной конечностью. Человек

¹ В поисках методологической основы для своей теории ритуала современный антрополог **С. Тамбайя** обращается к концепции перформативного речевого акта Джона Остина. Согласно Остину, перформативные высказывания отличаются от констатирующих тем, что не апеллируют к истинному/ложному в референциальном смысле, а соединены с действием, т. е. являются исполнением определенного намерения и могут обсуждаться в терминах «правильный/неправильный», «значимый/незначимый» и т. д. Такой перформативный характер и носят, по мнению С. Тамбайя, магические ритуалы, в которых тесно переплетены речь и действие, причем в речи обильно используются разного рода аналогии, ассоциации, сравнения (Tambiah S. J. Culture, thought and social action: An anthropol. perspective. — Cambridge (Mass.); L.: Harvard univ. press. 1985).

пытается бежать от своей тревоги, вызванной этими ограничениями, и потому его существование утрачивает аутентичность.

Согласно Хайдеггеру, аутентичное (адекватное) человеческое сознание должно включать в себя своего рода стоицизм, позитивное отношение к жизни и ее страданиям, принятие смерти как постоянной возможности столкновения с «ничто». Структура человеческого существования, утверждает Хайдеггер, раскрывается через внутренний опыт — заботу, тревогу и другие экзистенциальные отношения и чувства.

Экзистенциализм Сартра не оказал прямого влияния на изучение религии, поскольку его понимание человеческого существования открыто противостоит традиционным религиозным представлениям. Согласно концепции Сартра, понятие Бога содержит в себе внутреннее противоречие; в поисках Бога человек сталкивается лицом к лицу со своей свободой.

Французский философ Габриэль Марсель (1889—1973), представитель религиозного направления в экзистенциализме, подчеркивает значимость индивидуального мистического общения с Богом. Отстаивая близость философии и религиозной мистики, Марсель стремится обосновать необходимость иной, несистематической, формы философствования, которая сводилась бы к рефлексии над религиозным опытом личности. Работы Марселя содержат глубокий анализ религиозной составляющей человеческого существования и могут служить философской основой изучения религиозного опыта.

Большое влияние на религиоведение оказали идеи немецкого философа Эдмунда Гуссерля (1859—1938). Философская методология Гуссерля легла в основу феноменологии религии — одного из направлений современного религиоведения. Феноменологический подход к опыту человеческого существования, согласно Гуссерлю, предписывает отвлечение от эмпирического содержания — совершение «феноменологической редукции» — в целях обнаружения сущностных типов опыта. Гуссерль подчеркивает отличие феноменологии от психологии, которое заключается в том, что феноменология раскрывает вневременные сущности, тогда как психология рассматривает факты внутренней жизни в их пространственно-временной обусловленности. Этот аспект философии Гуссерля не разделяется представителями феноменологии религии, которые в гораздо боль-

шей степени ориентируются на факты, в то время как гуссерлианская устремленность к сущностям превращала бы феноменологию религии в статичную типологию опыта.

* * *

Таким образом, влияние западной философии на изучение религии было велико. Восточная мысль также наложила свой отпечаток на современное религиоведение. В этой связи необходимо упомянуть неoadвайтистскую философию (новую версию Адвайты, то есть индусского учения о единстве), которой придерживались философы Свами Вивекананда, познакомивший Запад с индийской религией и культурой, и С. Радхакришнан. Оба они стремились к выявлению внутреннего единства великих религий мира.

Американский философ У. Хокинг пытался решить эту же задачу путем создания «всемирной религии», которая, как он считал, может возникнуть в результате взаимодействия и взаимного влияния друг на друга великих религиозных традиций. Подобные идеи стимулировали интерес к проблеме выбора критериев истинности религий.

Итак, в последние два столетия различные философские направления оказали значительное влияние на религиоведение. Хотя философия религии представляет собой скорее нормативную, чем дескриптивную дисциплину, она является неотъемлемой частью комплекса наук о религии, необходимым дополнением дескриптивных исследований. Особенно велика ее роль в решении многочисленных методологических проблем религиоведения.

Теологическое изучение религии

На христианскую теологию 19—20 вв. оказали сильное влияние исторические исследования библейских текстов. Они наложили отпечаток и на развитие иудейской и других теологических теорий, но христианская теология наиболее значима в масштабах западной культуры. Первую попытку поиска мифологических элементов в Новом Завете предпринял немецкий теолог Д. Штраус (1808—1874), в своей работе «Жизнь Иисуса» стремившийся отделить образ исторического

Христа от мифологических наслоений, созданных поэтическим воображением ранних христиан. Аналогичную попытку предпринял А. фон Гарнак (1851—1930).

Подобные попытки вызвали позднее острую критику, поскольку исторический Христос описывался в этих работах в понятиях, соответствующих предрассудкам либерального протестантизма. В частности, среди критиков такой интерпретации Евангелия был основатель протестантской неоортодоксии **К. Барт (1886—1968).**

Немецкий теолог **Э. Трёльч (1865—1923)** утверждал, **что история религии должна описываться в соответствии со следующими принципами:**

— **принципом критицизма**, требующим соответствия выводов известным историческим фактам;

— **принципом аналогии** (если отсутствуют достоверные факты, исследователи должны скептически относиться к сообщениям о чудесах и невероятных событиях, поскольку такие события не находят себе аналогий в достоверном опыте);

— **принципом корреляции**, то есть обязательного наличия причинно-следственной связи между событиями, так как каузальность в истории исходит от Бога.

Концепцию Трёльча можно отчасти охарактеризовать как релятивистскую. Христианство рассматривается им лишь как составная часть истории религии в целом, а этот факт не всегда ясно осознается более тенденциозно ориентированными теологами. Таким образом, **Трёльч поставил проблему соотношения христианства с другими религиями и подвел христианскую теологию к более реалистическому взгляду на религиозную историю человечества, чем бытовавшее ранее упрощенное дихотомическое представление о высшем (т. е. иудео-христианском) и общем (т. е. «естественном») откровении.**

На изучение библейских текстов оказали влияние и открытия, касающиеся древних религий Ближнего Востока. В Германии сложилась теологическая школа научно-исторического направления, рассматривавшая идеи Библии не только как результат откровения, но в известной степени и как продукт культурной атмосферы той эпохи. С этой точки зрения интересен подход **Альберта Швейцера, обратившего внимание на различия между миром мышления Христа и современного представителя европейской цивилизации. Следует отметить также точку зрения французского католического теоло-**

га А. Луази (1857—1940), который, опираясь на протестантскую критику Библии, утверждает, что суть христианства заключается в том особом типе веры, который сложился в результате долгого исторического развития христианской церкви, и что эту суть невозможно понять, обращаясь к исторической личности Иисуса. Луази, фактический основатель католического модернизма, был отлучен от церкви, и текстуральные исследования Нового Завета в католицизме не приветствовались вплоть до второго Ватиканского Собора (1962—1965).

Еще одним направлением современной теологии является протестантская неортодоксия. Основатель этого направления — уже упоминавшийся нами выше К. Барт. Его теологическая концепция основывается на различении между Словом (божественным откровением) и религией. Последняя, согласно Барту, является продуктом человеческой культуры и не должна отождествляться со спасительным откровением (ибо спасение может прийти лишь от Бога, а не от человечества). Работы Барта «Послание к римлянам» и «Церковная догматика» оказали глубокое влияние на дальнейшее изучение религии.

Датский теолог Х. Крамер (1888—1965) применил теорию теологии Слова к нехристианским религиям. Поскольку религии суть продукт культуры и каждая вера — конкретная органическая система, согласно Крамеру, не существует точек соприкосновения между нехристианскими религиями и Евангелиями. Следует даже эмпирическое христианство отличать от евангельского откровения. Позиция Крамера была подвергнута критике за то, что она не оставляет никакой возможности диалога между религиями.

После Барта крупнейшим теологом 20 в. является Р. Бультман (1884—1976). Его подход к содержанию Нового Завета предопределен влиянием экзистенциализма Хайдеггера. В центре интересов Бультмана находится различие между стилем мышления ранних христиан, отразившимся в Новом Завете, и стилем мышления современного человека. Он утверждает, что современный человек не может мыслить в мифологических терминах, которые используются в Новом Завете. Поэтому, согласно Бультману, содержание Нового Завета нуждается в демифологизации. К мифологическим наслоениям в Евангелиях Бультман относит представления о

предсуществовании Христа, трехслойном строении мироздания (небо, земля и ад), чудесах, вознесении на небо, демонологию и другие элементы иудео-христианского эллинистического мировоззрения. Он утверждает, что первоначально функция мифа сводилась к выражению в объективированных представлениях экзистенциальных истин. Демифологизация библейских текстов должна заключаться в вычленении их скрытого смысла.

Последователь Бульмана **Фриц Бури** считал его концепцию недостаточно радикальной, так как Бульман делал различие между керигмой¹ и мифами, требуя сохранить керигму, но элиминировать мифы. Бури пытался устранить эту дистинкцию Бульмана, утверждая, что экзистенциальные истины не являются монополией христианства и последнее не занимает исключительного положения среди других религий.

После II мировой войны отмечается тенденция к развитию диалога с нехристианскими религиями. Позиции сторонников концепции Барта («теологии Слова») несколько ослабели. Интенсифицировался процесс интеллектуального взаимодействия христианских и нехристианских теологий. Среди значительных религиозных мыслителей, тем или иным образом вовлеченных в этот диалог, можно назвать еврейского философа **Мартина Бубера**, английского теолога-исламиста **Кеннета Крэгга**, канадского исламиста **Уилфреда Смита**. Современный диалог продолжает традицию выявления преемственности религий — к примеру, идея преемственности высказывалась английским теологом **Дж. Оумэном** (1860—1939), испытывавшим на себе влияние Шлейермахера и Отто. Оумэн противопоставляет **религии пророческие** и **религии мистические**, утверждая, что первые содержат более высокую концепцию сверхъестественного. Подобную позицию занимал и знаменитый шведский религиовед и теолог **Н. Седерблом** (1866—1931).

Несколько иная теория мифа была предложена **П. Тиллихом** (1886—1965), который рассматривал религию как сферу предельных оснований человеческого бытия. Основная идея Тиллиха состоит в том, что символический и мифологический язык, используемый всеми религиями, указывает на бытие, к которому при-

¹ Керигма (греч.) — совокупность религиозных представлений раннехристианской церкви.

частны символы. (Тиллих употреблял понятие «бытие» скорее в экзистенциальном, чем в строго метафизическом смысле, относя его непосредственно к человеческому существованию.) Согласно Тиллиху, о предельной реальности невозможно говорить, не обращаясь к символам, но в мифах не следует искать буквальной истины.

В целом можно сказать, что теология 19—20 вв. занималась преимущественно интеллектуальной и социальной околорелигиозной проблематикой, и лишь во вторую очередь — непосредственно анализом религий.

ИСТОРИЯ И ФЕНОМЕНОЛОГИЯ РЕЛИГИИ

История и феноменология религии представляют собой ненормативные дисциплины, стремящиеся к описанию фактов (историческому или структурному), не подвергающему их ценностной интерпретации с христианской или других точек зрения. Во всяком случае, в их задачу не входит четкое формулирование и систематизация веры. Эти же принципы лежат в основе и сравнительного изучения религии, хотя иногда и наблюдалась тенденция к интерпретации теологии других религий на основе христианства (например, христианская интерпретация индуистской троицы Брахма — Вишну — Шива). Необходимо отметить, что стремление к ненормативной интерпретации религии не всегда достигает своей цели. К тому же в истории и феноменологии религии сильна тенденция к философскому рассмотрению наиболее острых проблем.

Историческое изучение религии основывается на кросс-культурном подходе, который со времен М. Мюллера обрел научную форму. Во второй половине 19 столетия попытки придать сравнительному изучению религии систематическую форму (часто называемую религиоведением) нашли свое выражение в работах голландских теологов П. Д. Шантепи де ла Соссе (1848—1920) и К. П. Тиле (1830—1902). В это же время было открыто множество кафедр религиоведения. В Нидерландах, в ходе реформы теологических факультетов в 1876 г., возникли четыре кафедры истории религии. В 1879 г. была открыта кафедра истории религии в Коллеж де Франс, а затем в других университетах Франции

и Швейцарии. Подобные же кафедры получили распространение в Великобритании, Соединенных Штатах и в других западных странах. Однако в Германии наблюдалось сильное сопротивление теологов, особенно **А. Гарнака**, считавшего, что теология должна избегать научных подходов, квалифицируемых им как дилетантизм, и что ее предмет исчерпывается изучением библейской религии.

Первый конгресс религиоведов состоялся в Стокгольме в 1897 г., а первый конгресс историков религии — в Париже в 1900 г. Позднее была основана «Международная ассоциация истории религии», отдающая предпочтение главным образом ненормативным и нетеологическим подходам. Важное значение имела также публикация энциклопедии знаменитого Гастингса — «Энциклопедия религии и этики». Многие работы ученых-религиоведов были посвящены отдельным аспектам истории религии, например, гностицизму (эллинистическо-христианской еретической секте, делающей акцент на дуализме) или раннему буддизму. В принципе христианство рассматривалось наравне с другими религиями, однако многие значительные работы использовали сравнительный и структурный метод. Это можно проследить начиная с попыток **Р. Отто** (в книге «Мистицизм Востока и Запада») провести сравнительный анализ мистики Мейстера Экхарта и индусского философа Шанкары и до построения систематической типологии голландским историком религии **Герардом ван дер Леу** («Феноменология религии»).

Со времен Макса Мюллера появилось много выдающихся ученых в области истории и феноменологии религии. **Рудольф Отто** (1869—1937) произвел глубокое впечатление на научный мир своей публикацией книги «Священное» (1917), которая обнаруживает влияние Лютера, Шлейермахера, Маретта, Э. Гуссерля и неокантианца Я. Фриза. Будучи по образованию и профессии христианским теологом, Отто отстаивал автономию религии, утверждая приоритет религиозного мировоззрения в противоположность натуралистическим, материалистическим, сциентистским концепциям, которые укоренились в Германии 20 в. В то же время Отто много путешествовал и высоко ценил многие религии, с которыми он столкнулся, особенно дзэн-буддизм и индуизм. Его не удовлетворяло конфессиональное христианство.

Наиболее важное значение его труда состоит в восхождении к центральному религиозному опыту, а также в прояснении понятия «Священного». Центральный опыт Отто связывает с нуминозным (numen — (лат.) «дух») в котором Иное (трансцендентное) проявляется как *mysterium tremendum et fascinans*, т. е. как тайна, одновременно ужасающая человека и очаровывающая, отталкивающая и притягивающая.

Так, Бог может проявляться, с одной стороны, как гневный или внушающий страх, а с другой, как милостивый и любящий. Смысл нуминозного, согласно Отто, — *sui generis*¹, хотя может иметь и психологические аналогии; он открывает доступ к реальности, которая категоризируется как священное. Отто подчеркивает, что он назвал внерациональным характер нуминозного, но он не отрицает, что Богу (или богам, или другим нуминозным силам) могут быть приписаны такие рациональные атрибуты, как благодать и индивидуальность.

Таким образом, в классической работе Отто «священное» или «сакральное» выступает как комплексная категория, объединяющая два полюса: **внерационального и рационального**. Внерациональный полюс — это опыт, который Отто назвал «нуминозным», «священное», за вычетом его метафизического и морального содержания. Он выделил три стороны этого опыта:

mysterium — нуминозное как «совершенно иное»;

tremendum — нуминозное как пугающее и отталкивающее;

fascinans — нуминозное как притягивающее и очаровывающее.

Хотя нуминозное не выразимо в пропозициональных формах, этот опыт устойчивым образом связан с определенными идеями. Для обозначения этого типа связи Отто использует кантовский термин «схематизация», однако быстро понимает, что для внерационального объекта он не годится, и поэтому прибегает к понятию «идеограмма», которая, подобно поэтическому произведению, является стимулом для воспоминания о том, что было некогда пережито. Отто был убежден, что рациональное и внерациональное и связующий их момент составляют «религиозное *a priori*». Они даны в структуре человеческого опыта, а не как предмет верификации. Поскольку основной акцент в познании ну-

¹ *Sui generis* (лат.) — своего рода.

минозного смещается с рациональных гносеологических конструкций на особого рода чувства, то Отто всегда настаивал на том, что «нуминозное не является предметом доказательства, оно может только быть разбужено в человеческом сознании и может быть обнаружено в нем».¹ Переживанию нуминозного нельзя научить, это чувство можно лишь вызвать. Тем самым Отто вывел религию из-под научной критики и устранил острый для своего времени вопрос: как возникла религия?

Не все ученые согласились, что нуминозное является универсальным и центральным элементом религии; так, например, ранний джайнизм и тхеравада буддизм имеют другие центральные ценности. Интерпретация мистицизма, данная Отто, отчасти пошатнулась, поскольку понятия «совершенно иного» и *tremendum* нелегко приложить к опыту нирваны (состояния блаженства) или к другому мистическому состоянию освобожденного сознания.

Марбургский профессор Фридрих Хайлер (1892—1967) был убежденным сторонником феноменологического и сравнительного методов, как показывает его главная работа, посвященная молитве. Хайлер, однако, вышел за рамки научного изучения религии, стремясь создать межрелигиозное общество на базе «*Religiöser Menschheitsbund*», основателем которого он являлся. Хайлер верил в сущностное единство религий — в наличие постоянно повторяющейся темы, несмотря на различие вариаций, хотя это спорно, поскольку существуют достаточно явные различия между профетическими религиями и такими, как тхеравада буддизм и джайнизм, в которых отсутствует вера в личностное высшее существо.

Феноменологом религии, имевшим наибольшее влияние после Отто, был Герард ван дер Леу (1890—1950), испытавший на себе некоторое влияние французского антрополога Л. Леви-Брюля (1857—1939) и его идеи дологического мышления, которое он приписывал первобытным культурам, отличая их от цивилизованных культур.

Как и Л. Леви-Брюль, Г. ван дер Леу не видел непроходимой пропасти между первобытным и совре-

¹ Minney R. The development of Otto's thought 1898—1917: From Luther's view of the Holy spirit to the Holy // Religious studies. Cambridge, 1990. — vol. 26, № 3/4, p. 520.

менным мышлением, считая, что в последнем только преобладает абстрактно-логический стиль. Г. ван дер Леу чрезвычайно высоко оценивал **первобытные религии**, которые, по его представлениям, могут дать даже современному человеку некий новый и значимый опыт.

Религия, в понимании Г. ван дер Леу предполагает «отношение между человеком и Иным»; последнее представляет собой нечто высшее, отличное от человека, переживаемое как священное. Ван дер Леу подчеркивал, что **сила** является базисным религиозным понятием. Первоначальное проявление универсальной недифференцированной жизненной силы он именует «мана». Ее недифференцированный поток постепенно принимает формы универсальных законов природы (дао, логос), а еще большая определенность приводит к возникновению священных объектов. Затем идет следующая прогрессия: анимизм — политеизм — монотеизм. Акцент здесь делается, конечно, только на структуре религиозных феноменов, а не на их временной эволюции.

Главная работа Г. ван дер Леу «**Феноменология религии**» (1933) представляет собой обширную типологию религиозных феноменов, включающую виды таинств, типы святых, категории религиозного опыта и т. д. Главную цель феноменологии религии Г. Ван дер Леу видел в прояснении **внутренних структур религиозных феноменов**, поэтому его работа подвергалась критике за отсутствие внимания к историчности религиозных структур. Отчасти потому, что его философские предпосылки были заимствованы главным образом у Э. Гуссерля, ван дер Леу придерживался спорной точки зрения, что **феноменология познает не историческое развитие религии: она схватывает вневременную сущность религиозного феномена**. Однако вовсе не необходимо придерживаться этой точки зрения, поскольку можно классифицировать и типы религиозных изменений, как это пытался делать Макс Вебер. Классификационный и исторический подходы не являются несовместимыми. Например, **Натан Седерблом**, видный историк религии и деятель экуменического движения, в своей работе «**Живой Бог**» сочетает оба эти подхода.

Феноменологический метод

Часто стремление к созданию чисто дескриптивной науки о религиозных верованиях и практике, свободной от суждений оценки, рассматривают по аналогии с феноменологическими идеями Э. Гуссерля, прежде всего идеей совершения «эпохэ»¹, то есть опускания, «вынесения за скобки» всего, что связано с оценкой. Процедура «эпохэ» рассматривается как центральная для феноменологии религии. В этом контексте понятие «феноменология» означает прежде всего стремление к беспристрастно-объективному описанию явлений религиозной жизни. «Заключение в скобки» феномена (также термин Гуссерля) означает абстрагирование исследователя от своих собственных религиозных или атеистических взглядов и убеждений. Кроме того, принципом феноменологии религии является требование разработки обширной типологии религиозных феноменов, классификации форм религиозной деятельности, верований и институтов.

Материал, с которым работает феноменология, — это разнообразные типы религиозного мышления и поведения, идеи, касающиеся божества, и культовые действия.

Общая схема феноменологического анализа такова: первоначально именуется предстоящее нам явление, затем последователь «погружает» его в свое сознание и старается пережить религиозные ощущения другого. Так мы приходим к пониманию структуры феномена. Далее мы обращаемся к эпохэ для постижения смысла и структуры явления, причем нас интересует прежде всего смысл, а не истинность феномена (таким образом, нет необходимости в определении истинности той или иной религии). Феноменология религии может рассматриваться в двух аспектах. Во-первых, это попытка разработать классификационную схему, которая позволяла бы систематизировать религиозные общины. Во-вторых, это метод, направленный на раскрытие интерпретации самими верующими положений своей религии. Таким образом, феноменология отвергает поверхностный взгляд на религию извне, рассматривающий

¹ Эпохэ (греч.) — воздержание от суждения.

ее как некую целостность, замыкаясь на явлении, и упускающий ее значение для верующих. Феноменологи особенно резко критикуют эволюционные схемы учений прошлого, обвиняя их в навязывании предвзятых полуфилософских концепций в интерпретации истории религии. Феноменологи мало интересуются историей самой по себе, разве что используя ее как базу для предварительного сбора материала, который потребует-ся при выполнении герменевтической (критико-интерпретационной) задачи.

Один из самых ранних датских феноменологов, **В. Бреде Кристенсен** (1867—1953), высказался о своей работе так: «Феноменология религии пытается понять религиозные явления, классифицируя их по группам. Мы должны группировать эти явления в соответствии с характеристиками, связанными, насколько возможно, с сущностными и типическими элементами религии».

Чикагская школа

Феноменологический метод был впервые в Соединенных Штатах применен историком религии **Иоахимом Вахом**, основавшим в Чикаго школу религиоведения. Вах выделял три аспекта религии: **теоретический**, или **ментальный** — религиозные идеи и образы; **практический**, или **поведенческий**; **институциональный**, или **социальный**. Поскольку Вах занимался исследованием религиозного опыта, он интересовался **социологией религии**, пытаясь показать, каким образом религиозные ценности институционализируются. Однако Вах не придерживался принципа религиозного нейтрализма. С его точки зрения, изучение религий способствует углублению чувства нуминозного и не ослабляет, а усиливает религиозные устремления.

Мирча Элиаде (1907—1986) — выдающийся, наиболее влиятельный ученый в области религиоведения второй половины 20 столетия.

Родившись и получив образование в Румынии, Элиаде прожил четыре плодотворных года (1928—1932) в Индии, обучаясь в Калькутте. Несколько месяцев он провел в ашраме в Гималаях. Вернувшись на родину, Элиаде активно участвовал в литературной и интеллектуальной жизни, пока не началась вторая мировая война. Благодаря впечатлениям молодости, Элиаде смог

глубоко проникнуть в суть религии Азии, особенно Индии. С этими впечатлениями связан его глубокий интерес к первичным, или архаическим, религиозным феноменам, более или менее эквивалентным тому, что Элиаде рассматривал как фундаментальный субстрат юго-восточной европейской культуры. Годы войны Элиаде провел с румынской дипломатической миссией, вначале в Лондоне, а затем в Лиссабоне. Затем он преподавал в Парижском университете, а с 1957 года — в университете Чикаго. В этот период он становится самой влиятельной фигурой в области нетеологического изучения религии благодаря преподаванию, издательской деятельности и своим трудам. Его многообразные работы можно разделить на пять отличных друг от друга типов: 1) всесторонние исторические исследования отдельных религиозных феноменов («Шаманизм», «Йога: бессмертие и свобода», «История религиозных идей»); 2) исследования, называемые Элиаде «морфологией» религии, например «Patterns in Comparative Religion», давшие начало многим популярным работам, включая книгу «Священное и мирское» («The Sacred and the Profane»), часто используемую как введение в историю религии; 3) оригинальные художественные произведения, допускающие свободное употребление религиозных понятий, обоснование которым дается в академических трудах Элиаде; 4) справочные материалы для студентов и ученых, например «From Primitives to Zen»; и 5) автобиографические размышления, опубликованные в конце его жизни.

В целом эти пять типов работ составляют единую систему, центральной темой которой является манифестация сакрального («иерофания») как фундаментальная структура человеческого сознания.

Существуют определенные параллели между идеями Элиаде и Юнга. Например, оба используют понятие «архетип» и выделяют некоторые сходные паттерны. Но Элиаде ведет речь о структурах человеческого сознания, а не коллективного бессознательного, и группирует различные архетипы, образуя из них целое. В центре его системы находится то, что он называет «диалектикой сакрального»: **прорыв сакрального в мир профанного существования.** Согласно Элиаде, все что угодно может стать и, вероятно, становится средством для проявления сакрального, но на протяжении истории мы можем обнаружить определенные базисные

паттерны, или формы, в природе (солнце, луна, земля), в пространстве (центр, мировая ось, микрокосмическая имитация макрокосмического порядка) и во времени (примордиальное время мифа, возвращение к этому примордиальному времени в ритуале). Религия представляет собой попытку уловить эти проявления сакрального и использовать их на благо человека. С этими попытками связана борьба религиозной личности (*homo religiosus*) за бытие, смысл и истину.

Теория Элиаде включает две важные идеи:

— различие между сакральным и профанным является фундаментальным в религиозном мышлении и должно интерпретироваться экзистенциально (религиозные символы, будучи всецело профанными в литературной интерпретации, получают космическое значение, когда рассматриваются как знаки сакрального);

— архаическая религия противоположна линейному, историческому взгляду на мир. Линейное понимание исторического процесса принадлежит библейской религии; архаическая религия понимает время циклически и мифологически — в отношении к фундаментальным событиям, таким, как творение мира, появление человеческого рода и падение человека, в *illud tempus*¹ (сакральное примордиальное время), которое воспроизводится в повторении ритуала и рассказывании мифа.

Хотя христианство содержит архаические элементы, в сущности, оно утверждает линейную концепцию времени и истории. Так, христианская вера предполагает разновидность выпадения из архаической вневременности, а секуляризация — в ходе которой открытый символизм религии вытесняется в недра бессознательного — является вторым падением. Эта мысль не получает у Элиаде четкого обоснования. Здесь он выходит за рамки дескриптивной феноменологии, в контексте которой его анализ религиозных функций времени и пространства является наиболее впечатляющим, занимаясь метафизическими спекуляциями (как, например, его идея «падения»).

Элиаде утверждает, что религию следует изучать не столько натуралистически или научно, сколько герменевтически. Помимо всего прочего, религии должны рассматриваться в их собственных системах значений.

¹ *illud tempus* (лат.) — то (древнее) время.

Это означает, что смысл религиозных верований нужно расшифровывать и прояснять. Элиаде рассматривал герменевтическое религиоведение как зародыш «нового гуманизма», на основе которого должна быть создана обновленная планетарная культура. Элиаде также считал, что открытие сферы бессознательного освободило исследователей от необходимости верифицировать свои интерпретации, соотнося их с тем, что верующие действительно говорят и думают. Это убеждение привело Элиаде к ряду проблематичных интерпретаций.

В последние годы методы, выводы и даже политическая лояльность Элиаде все более подвергаются критике с разных сторон.

Ритуалистическая школа

Не всегда уделяя должное внимание рассмотрению взаимосвязи между мифом и ритуалом, Элиаде многим обязан так называемой ритуалистической школе, которая в 30-е годы 20 в. оказывала влияние на исследования в области истории религии, особенно в том, что касается интерпретации мифологии Ближнего Востока. Так, согласно мнению С. Г. Хука, в Вавилоне миф о творении приобрел главенствующую роль, потому что составлял содержание культовой поэмы, известной как «Энума Элиш», исполнявшейся во время празднования вавилонского Нового года. В этом воспевании сотворения «поэма превратилась в ритуальный миф, обладающий магической силой»¹, в котором ритуально воспроизводилось изначальное космогоническое время.

Таким образом, было показано, что сакральные повествования играют важную роль в понимании ритуального контекста. Основные положения ритуалистической школы высказаны в книге Самуэля Хука «Миф и ритуал» (1933).

Между тем категоризация типов религии (политеизм, генотеизм и др.) нашла свое продолжение в попытках более глубокого понимания процесса возникновения монотеизма. В какой-то мере ученые оставались под влиянием старого эволюционизма. В этой связи важную роль сыграла книга «Dio: Formazione e sviluppo del monoteismo nella storia delle religioni» («Бог: формирование и развитие монотеизма в истории религий»)

¹ Хук С. Г. Мифология Ближнего Востока. М., 1991. С. 37.

итальянского историка религии **Рафаэля Петтаццони** (1883—1959), который подчеркивал важное значение обожествления неба в развитии монотеизма. Он критиковал теорию прамонотеизма В. Шмидта, считая ее выходящей далеко за рамки достоверности. В лучшем случае, с его точки зрения, имеющиеся факты только подтверждают вывод, что первобытные люди верили в верховное небесное существо. Петтаццони, интересуясь проблемами метода в религиоведении, критиковал резкое разделение между феноменологией и историей. Он считал, что феноменология не может существовать без исторических наук (истории, филологии и археологии), а они, в свою очередь, — без феноменологии, поскольку последняя объясняет им смысл и значение религиозных феноменов, которые они открывают. Эту точку зрения также энергично поддерживал шведский учений **Гео Виденгрэн**, специалист по иранским религиям. Необходимость объединения исторических и структурных исследований стала причиной некоторых дебатов в не столь давнее время; существует также и определенное различие между историческими исследованиями и современными социологическими и особенно теологическими, диалогическими подходами к религии. В некоторой степени такие дебаты отражают различные идеалы академических школ; но трудно понять, в чем именно заключается их несовместимость. Освоение мультидисциплинарного подхода к изучению религии оказалось затруднительным для многих ученых.

Продолжительный интерес к индоевропейским религиям получил новый импульс благодаря работам французского филолога и религиоведа **Жоржа Дюмезиля** (1898—1986), который вышел за рамки этимологического подхода и занялся поиском сущностных черт богов в мифологическом материале. Дюмезиль скептически относился к простому отождествлению богов с природными силами и делал акцент на социологической функции богов, однако без редукционизма. Теория Дюмезиля получила новый стимул благодаря открытиям на Ближнем Востоке, особенно в **Богазкёй** (Турция), которые обнаружили сходство между некоторыми главными богами индоевропейского народа **митанни**¹ и **ариев** — индийской ведической традиции. Теория Дюмезиля связывает функции богов с трехчастным делением

¹ Митанни — древнейшее хеттское государство в Северной Анатолии (Турция). См.: Ж. Дюмезиль. Верховные боги индоевропейцев. М., 1986. С. 17—29.

индоевропейского общества на жрецов-царей, воинов и земледельцев. Хотя его выводы остаются спорными (существует, например, некоторая трудность в применении их к Древней Греции, вопреки факту кажущейся приложимости анализа к тройственному делению общества на философов, воинов, ремесленников и земледельцев в «Государстве» Платона). Тем не менее, подход Дюмезиля, приписывающий каждой сословной группе свою специфическую функцию, вне всяких сомнений, имеет большое значение для изучения индоевропейской мифологии.

Работы Дюмезиля составляют только один пример тематического, сравнительного изучения религии. Интерес к такого рода исследованиям со времен второй мировой войны увеличился. Так, английский ученый С. Г. Ф. Брендон (1907—1971) анализирует понятия творения и времени в различных религиях, уделяя особое внимание религиям Ближнего Востока.

Р. К. Зэннер (1913—1974) работал в рамках скорее христианского (теологического), чем научно-дескриптивного подхода. Он стремился провести различие между теистической и другими формами мистицизма, такими, как, например, монистический мистицизм, который можно обнаружить в Йоге, адвайте и даже буддизме тхеравада.

Независимо от сравнительного и феноменологического подходов продолжались исторические исследования отдельных религий. Особое внимание уделялось наиболее известным индийским религиям — индуизму и буддизму. В какой-то мере это было обусловлено всеобщим расцветом нехристианских религий после второй мировой войны и необходимостью мирного диалога с азиатскими и африканскими культурами после отказа от европейской гегемонии.

Проблемы и перспективы современного религиоведения

Приведенное нами выборочное описание некоторых основных направлений дисциплины дескриптивно-аналитического религиоведения демонстрирует условность и искусственность традиционно принятых междисциплинарных границ. Например, работы Дюмезиля с легкостью можно отнести к области социологии, антропологии или истории религии. В марксистском отношении

к религии очевидно соединение социологического и философского подходов. Дескриптивное изучение и типологизация религиозного опыта являются уделом как психологии, так и феноменологии религии. Анализ религиозного символизма требует соединения подходов различных наук.

В какой-то мере междисциплинарные барьеры затрудняют развитие религиоведения, и этот факт все более осознается. Возникла идея комплексного изучения религии представителями различных дисциплин.

Некоторые специалисты считают такое слияние неблагоприятным; так, Элиаде предпочитал работать строго в рамках истории религии, считая, что интерпретации социальных наук обедняют и искажают смысл религиозных феноменов. Аналогичным образом и традиционная теология иногда сопротивляется попыткам исторического или феноменологического рассмотрения христианства.

История религий и сравнительное религиоведение, в свою очередь, стремятся к изучению всех религий, не замыкаясь в рамках иудео-христианской традиции. Секуляризованное, все более плюралистическое общество, со своей стороны, сообщает религиоведению тенденцию к плюрализму, к расширению теоретических горизонтов.

Одна из проблем, связанных с междисциплинарным изучением религии, заключается в том, что мало сделано для того, чтобы расширить круг читателей, к которым адресуются религиоведческие труды. Традиционную читательскую аудиторию составляли жители Запада, хотя в области религиоведения плодотворно работают и ученые азиатских и африканских стран. До последнего времени в обстановке неравных культурных и политических отношений между религиями Запада и Востока предпринимались главным образом попытки взаимного сближения традиций. В этом видели свою задачу такие исследователи азиатских религий, как, например, С. Радхакришнан. Однако сейчас существует перспектива расширения аудитории религиоведения на все интеллектуальное сообщество. А это предполагает установление более интенсивного комплексного диалога между религиями.

Еще одна проблема связана с необходимостью вырабатывать основы динамической типологии религиозных систем. Здесь сходятся интересы истории и феноменологии религии. Тенденция к расколу между этими дву-

мя дисциплинами с этой точки зрения является особенно вредоносной.

Можно проследить и ряд новых, только нарождающихся тенденций в рамках отдельных религиоведческих дисциплин. Возрастает интерес антропологии к изучению природы религиозного символизма — примером могут служить работы английского антрополога Мэри Дуглас. Социология религии в какой-то мере возвращается к методологии Макса Вебера, занимаясь сравнительным исследованием культур. Эта задача в последние десятилетия облегчается благодаря интенсивному развитию востоковедения и африканистики. Усиление интереса к символизму и мифологии совпало по времени с поворотом философии религии к анализу функций языка под влиянием идей позднего Витгенштейна.

Наиболее слабым звеном в системе комплексного изучения религий в настоящее время является психология (за исключением исследований, основанных на применении психоаналитических методов), несмотря на то, что растущий интерес к мистике и другим формам религиозного опыта служит стимулом к накоплению эмпирических данных. Одна из труднейших проблем психологии заключается в том, чтобы определить степень обусловленности содержания подобного опыта влиянием культурной среды.

Сложившаяся в современном религиоведении ситуация благоприятна для развития междисциплинарного подхода. Представители истории религии все больше признают значение вклада социологии, а социологи начинают лучше понимать необходимость анализа конкретных систем значений в религии. Складывающийся синтез наук наиболее нагляден в области изучения новых религиозных движений.

Христианская теология постепенно начинает признавать значение нехристианских религий. Это побуждает к сближению теологов различных конфессий, стремившихся раньше искусственно отгородиться друг от друга, хотя изучение Библии, особенно Нового Завета, всегда было тесно связано с историей древних религий Ближнего Востока.

Таким образом, методологический плюрализм и развитие междисциплинарного подхода представляют собой основную тенденцию современного религиоведения и во многом определяют направление его будущего развития.

2. Содержание и классификации религиозных верований

2.1. Основные религиозные верования, культы и институты

Религия сама по себе трудно поддается определению. Предлагалось много различных определений религии. Некоторые из них вполне приемлемы, тогда как другие формулировки несут на себе печать чрезмерной схоластической усложненности. Еще одна разновидность определений основывается на описании «генетических сходств», наблюдающихся во многих религиях.

Но все эти определения далеки от совершенства. Религия в западных странах и в России представлена в основном христианством, исламом и иудаизмом. Существует много удачных определений религиозных феноменов, относящихся к авраамической традиции, но культурные феномены, взятые из других регионов мира, часто не соответствуют иудео-христианско-исламской модели. Некоторые характерные черты, которые человек западной цивилизации традиционно связывает с религией, могут совершенно отсутствовать в других культурах, и многие языки даже не имеют слова «религия». Поэтому некоторые ученые отказываются давать определения религии, используя другие подходы и категории.

Предпринимались попытки найти во всех религиях сущностную составляющую (духовный опыт; контраст между сакральным и профанным; вера в богов или в единого Бога), так, чтобы можно было описать «сущность» религии. Но эти попытки наталкивались на препятствия: либо потому, что многообразие религий дает возможность найти противоречащие друг другу примеры, либо потому, что элементы, считавшиеся сущностными, оказываются в некоторых религиях малозначимыми. Боги играют очень незначительную роль, например, в буддизме. Более приемлемым методом, кажется, был бы метод показа тех аспектов в религии,

которые типичны для всех религий, хотя, возможно, и не универсальны. Наличие ритуалов богослужения является типичным, но, однако, в некоторых случаях ритуалы — не главное. Поэтому одна из задач изучения религии — составить перечень типов религиозных феноменов.

Под религией мы понимаем комплекс верований и практических действий, посредством которых люди сообщаются или пытаются общаться с реальностью, лежащей за пределами обыденного опыта. Обычно эти верования и действия фокусируются вокруг Предельного, или Абсолюта, фигурирующего в представлениях верующих как Божество.

Религия проявляется через многообразные традиции, которые можно классифицировать следующим образом:

1 — **традиция авраамического монотеизма**, вырастающая из древнего иудаизма и включающая в себя иудаизм, христианство и ислам;

2 — **традиция индийского происхождения**, представленная индуизмом, южным буддизмом (тхеравада), джайнизмом и сикхизмом;

3 — **дальневосточная традиция** — конфуцианство, даосизм, синтоизм, буддизм махаяна. Этот перечень дополняют так называемые **этнические религии**, принадлежащие к разнообразным культурам «малых обществ», которые иногда рассматриваются как «первобытные», — это религии аборигенов Африки, Полинезии, Австралии, северо-американских индейцев. Другие древнейшие религии уже утратили существование: это религии вавилонян, древних греков и римлян, индейцев-майя, ацтеков и т. д. Хотя современные секулярные идеологии, подобные, к примеру, маоизму, не признают Абсолют как реальность, лежащую за пределами нашего мира, они все же иногда характеризуются некоторыми чертами, типичными для религий, — например, верой в существование высшего смысла жизни.

Религиозные чувства обычно включают в себя ощущение сакрального, таинственного и благоговение перед ним. Наиболее фундаментальное из переживаний такого рода — это нуминозный опыт контакта со священным. Кроме того, религиозное чувство характеризуется мистическим стремлением к обретению откровения, к открытию Предельного в глубинах собственной души верующего. Опыт общения с Предельным (сакральным) обычно вызывает у человека чувство зависимости от

внешней силы и стремление к внутреннему поиску. Подобный опыт дает верующим силу переносить самые серьезные и даже трагические жизненные обстоятельства. Этой цели служат многие религиозные ритуалы, направленные на установление коммуникации с надчеловеческими силами, которые, по мнению верующих, в значительной степени контролируют человеческую жизнь.

Универсальность религии

Религия, насколько это раскрывает нам история, существует в жизни человечества с самого отдаленного прошлого. Как известно из свидетельств о древнейших обществах и как мы наблюдаем в этнических обществах, где образ жизни подобен образу жизни первобытного человека, архаические религиозные представления связаны с ощущением, что весь окружающий мир проникнут силами, неподвластными человеку, причем на эти силы можно влиять при помощи особых ритуалов. Над сверхъестественными силами или богами часто стоит Высшее существо или Верховный Бог, обыкновенно ассоциируемый с небом. Религии древних народов, таких, как античные греки или индусы ведического периода, относятся к этому типу, но личности богов обладают более отчетливыми чертами и главное место занимает особое служение тому или иному божеству, а также размышления о сущности Абсолюта.

Начиная примерно с 6 в. до н. э., начали формироваться, принимая свои неповторимые очертания, главные исторические религии. В Китае учения Конфуция и Лао-цзы послужили выражением новых этических и мистических идей. В древнем Израиле Моисей и другие пророки возвестили эру строгого и радикального монотеизма. В Индии Упанишады и Будда воплотили в новых формах глубинный мистический поиск. Позднее от иудаизма отпочковалось учение Иисуса, основателя христианства. В свою очередь эти древнейшие традиции оказали влияние на Мухаммада, величайшего пророка ислама. Некоторые значимые религии, в особенности зороастризм, со временем почти утратили былые масштабы, хотя, как правило, элементы более древних религий обычно просачивались в позднейшие верования, приходящие им на смену.

С 16 века начинается второй период интенсивного возникновения и развития новых систем верований. В частности, к этому периоду относится рождение религии сикхов и бахаизма в Азии, движения мормонов в Америке, разнообразных новых религий и сект в странах Запада и в Африке. Но величайшим ударом по традиционным религиям становится формирование в 19 веке научно-рационалистического гуманизма и его марксистской разновидности. Однако в целом кажется, что все народы нуждаются в системах верований, имеющих практическое значение и связанных с важнейшими проблемами человеческой жизни — проблемами страдания, смерти, насилия, построения гармоничного и справедливого общества. И поиски Абсолюта, отраженные в религиозном опыте, составляют универсальную характеристику человеческой культуры. Поэтому большинство мировых религий пересекаются во многих аспектах. Общие темы и концепты пронизывают верования самых далеких друг от друга в географическом и историческом отношении народов. Различия между религиями обусловлены различиями в подходах к этим общим темам, в направленности, а не в содержании. И в силу различия подходов порой создается видимость противоречий и даже диаметральной противоположности между теми или иными системами веры.

Теисты понимают Абсолют как личностного Бога, обладающего всей полнотой эмоциональной жизни на надчеловеческом уровне. Они иллюстрируют свою точку зрения примерами, ссылаясь на наводящий ужас на людей гнев ветхозаветного Яхве или индуистской богини Кали, указывая на милосердие Аллаха или сострадательность Будды, добрую сторону личности той же Кали, определяя христианского Бога как любовь. Однако многие мистики не придерживаются такого подхода, считая Абсолют имперсональным божеством, постигаемым только через непередаваемый в четких определениях опыт его Присутствия в глубинах человеческой личности. Промежуточную позицию занимает, к примеру, католический экзистенциалист Г. Марсель, который пишет:

«Всякая попытка создания психологии божества (psychologie divine), всякое стремление вообразить отношение Бога ко мне вызывает у меня непреодолимое недоверие. Я никак не могу согласиться, что мы можем каким-либо идеальным образом представить себя на месте Бога — я имею в виду, поставить себя на его место для того, чтобы

обернуться на самое себя... Одним из главных препятствий мне видится усиленное применение многими теологами принципа аналогии...»¹

Убежденность теистов в способности человека вступать в общение с личностным, отзывающимся ему Богом противостоит точке зрения мистиков, которые считают, что имперсональный Абсолют превышает всякое человеческое разумение и не может быть описан в понятиях. Вера в спасение, в жизнь после смерти может принимать форму учения о реинкарнации (индуизм) или выливаться в характерное для авраамического монотеизма представление о вечном осуждении или блаженстве души после единственной физической жизни.

Поскольку религиозность свойственна людям различных темпераментов и различного социального положения, в рамках многих религиозных систем сложилось несколько типов мироощущения. Это прежде всего медитативная религиозность духовной элиты, часто институционализируемая через монашество, и менее строгая вера широких масс, опирающаяся на наглядные образы, реликвии и т. д.

Реформаторы и пророки часто обрушиваются на подобные проявления народной веры. Для Запада особенно характерно противостояние идеи вселенской или национальной церкви, охватывающей весь народ, и малой церкви «избранных» (посвященных), исповедующих религию в ее очищенном, медитативном варианте.

Противостояние наблюдается и в подходах к религиозному лидерству. Последнее может также принимать крайне противоположные формы. С одной стороны, имеется система специальной институционализированной подготовки религиозных деятелей — священнослужителей, администраторов, теологов и богословов. С другой стороны, периодически появляются пророческие и харизматические личности, ощущающие свою призванность и имеющие индивидуальный религиозный опыт. Различие между священнослужителем и пророком предполагает различные представления о духовном авторитете. В некоторых религиях делается упор на значимость первоначальных откровений, зафиксированных в Ведах, Коране, а человек рассматривается как всецело зависимое, несвободное существо. Иные религии — к примеру, буддизм, конфуцианство — считают

¹ Марсель Г. Быть и иметь. Новочеркасск, 1994. С. 116.

человека более свободным и утверждают, что он своими силами может достигнуть просветления или вечной жизни.

Структура религии

Структуру религии составляют следующие элементы: доктрина, миф, этические ценности, ритуалы и другие формы культовой практики, а также различные формы распространения религии.

Доктрина и миф. Доктрина представляет собой относительно абстрактную систему, являющуюся результатом рефлексивной деятельности и возникающую благодаря потребности дать четкое определение того, что считать ортодоксальным, а что — еретическим. Доктрина играет особо важную роль в религиях, имеющих письменную традицию и принадлежащих крупным цивилизациям, но имплицитно она содержится и в религиях сравнительно небольших, бесписьменных обществ. Тем не менее, отчасти потому, что религия есть прежде всего сфера чувств, она часто находит выражение в символических формах — в мифах и легендах. Для большинства религий характерно наличие мифов о сотворении мира и происхождении первых людей.

Абсолют. Имперсоналистские представления об Абсолюте главным образом характерны для религий Индии и Дальнего Востока, а также часто фигурируют как результат мистического опыта во всех прочих традициях. Так, в Упанишадах, священных текстах индуизма, о божестве говорится как о Брахмане, безличном существе. Просветление Будды трактуется как переживание, в результате которого он обрел умиротворенность и знание. Поэтому в буддизме тхеравада Абсолют предстает даже не как отдельное существо, а как состояние (нирвана), которое с трудом поддается словесному описанию и дается человеку через ощущение предельного освобождения и блаженства. В буддизме махаяна Абсолют обычно описывается как Пустота. Классическая книга даосов «Дао дэ цзин» утверждает: «Имя, которое может быть названо, не есть постоянное имя». Христианские мистики, такие, как святой Хуан де ля Крус, и исламские мистики-суфии единодушны в том, что их переживания божественного Присутствия невыразимы средствами обычного языка.

Однако подобное имперсоналистское понимание Абсолюта часто совмещается с восприятием божества как личности. В религиях Индии и Китая господствует идея, что на своем низшем уровне Абсолют манифестирует себя как личность: Пустота — как небесный Будда, Вишну — как Брахман или Шива, Дао — как мать всех вещей. В свою очередь, и в монотеизме персонализированное описание Бога дополняется его характеристикой в духе так называемого «отрицательного богословия», когда Бог описывается как «не это» и «не то», поскольку его сущность выходит за пределы человеческого понимания.

Обычно Абсолют рассматривается как личность, когда Его воспринимают через переживание нуминозного, как, например, в пророческих видениях Исайи и Мухаммада. Личностное начало в Боге подчеркивается в тех религиях, которые содержат в той или иной форме идею о возможности Его физического воплощения. Так, согласно индуизму, бог Вишну неоднократно воплощался в различные земные существа. Одной из его аватар (воплощений) был Кришна, который, как описано в знаменитом разделе Бхагавадгиты, раскрыл свою божественную природу царевичу Арджуне. Но наиболее полным выражением такого типа религии стало вероучение христианства о жизни и проповеди Иисуса Христа как Сына Божия. В противоположность христианству иудаизм и ислам отвергают возможность воплощения Бога в человеческом теле, поскольку тогда Он опускается на уровень тварности.

Для монотеизма существует единый и единственный Бог; иных богов нет, и поклонение таким лжебогам рассматривается как идолопоклонничество.

Но для других традиций и, возможно, для всех этнических религий поклонение менее значимым богам наряду с верховным божеством допустимо. В большинстве религий Африки верховное божество считается слишком удаленным от человека с его повседневными делами, и за содействием в последних обращаются с молитвой к более близким и доступным сверхъестественным силам. В индуизме традиционный пантеон включает в себя 330 млн. богов, но при этом менее значимые божества рассматриваются как проявления Единого Высшего Начала. Хотя в буддизме тхеравада нет верховного божества, существование богов не отрицается. Однако они не имеют особой духовной значи-

мости, поскольку не оказывают человеку помощи в его движении к финальному освобождению.

Религия предполагает и веру в духовные существа, не обладающие божественной природой. Это умершие далекие предки, ангелы и демоны. **Култ предков** особенно характерен для китайской традиции, в то время как в христианстве иногда святые рассматриваются в качестве «духовных праотцев». Буддизм махаяна рекомендует верующим обращаться за помощью к бодхисаттвам. Дьявол играет особенно важную роль в представлениях христиан и мусульман, а в буддизме действует аналогичная фигура — Мара, воплощение космических сил зла.

Сотворение мира

Большинство религий, за исключением джайнизма и буддизма, содержат развитую доктрину о сотворении мира. Мифы на эту тему обнаруживаются в составе многих этнических религий. В теистических верованиях Запада и Востока вселенная рассматривается как отпочковавшееся от Абсолюта благодаря его сознательной творческой деятельности образование (например, в авраамическом монотеизме) или же как многое, эманировавшее из Единого (в Упанишадах и раннем даосизме). Последняя точка зрения характерна и для греческого неоплатонизма, оказавшего, в свою очередь, влияние на христианский мистицизм. **Обычно сотворение мира или его эманация из Абсолюта сопровождается своего рода отчуждением от первоначальной чистоты.** Так, в религиях Индии причиной страданий живых существ считается незнание ими своей собственной природы. В христианстве падение связывается с первородным грехом. Невзирая на то, что указанная проблема не стоит так очевидно в иудаизме и исламе, для этих религиозных систем зло также проникло в мир с момента его сотворения, что проявилось в непокорности человека, отвернувшегося от Бога.

Идея спасения

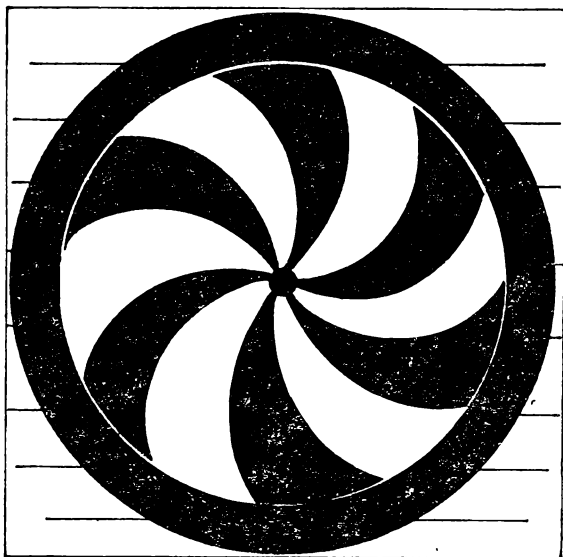
Монотеистические религии рассматривают человеческое существование в контексте линейного представления об историческом процессе, будь то история Из-

раиля, распространение христианства или возникновение ислама. Судьба и назначение человека обрисовывается в свете финального суда, который наступит в конце истории. Это связано с учением о телесном воскрешении мертвых, восходящим к древнему зороастризму.

Религии Индии интерпретируют человеческое существование по-другому — как составную часть космоса, а последний многократно и бесконечно переживает циклы творения и разрушения. В ходе каждого цикла живые существа переходят от одной жизни к другой. Этот процесс постоянных перерождений определяется законом кармы и продолжается до тех пор, пока душа не обретает освобождения.

В Китае главный упор делался прежде всего на социальную гармонию (конфуцианство) и поиск бессмертия (даосизм).

Но во всех основных традициях, в том числе и в



Декоративная кирпичная кладка стен пятничной мечети в Кермане (Иран) выражает одну из доминирующих идей исламской философии: эманация множества из Единства и возвращение множества в Единство — присутствие Единого во множественном



Основатель даосизма Лао-цзы верхом на буйволе покидает пределы Китая. Старинная китайская книжная гравюра

тех, где не проводится идея воскрешения умерших, тема **вечной жизни** остается доминирующей. Для некоторых древних религий, например, древнегреческой, чаяния будущей жизни играли меньшую роль. Египтяне, в противоположность грекам, уделяли загробной жизни большое внимание. Во многих этнических религиях представления о загробной жизни тесно связаны с культом предков.

Различное понимание природы спасения определяет позиции религий по отношению к земной жизни. Монотеистические религии в целом характеризуются острой посюсторонностью: в исламе идеалом является земное общество, построенное и функционирующее согласно предписаниям Корана, излагающим волю Аллаха. В **иудаизме** главный акцент делается на создании земного царства праведников на земле Израиля. В хрис-

тианстве посюсторонность связана с идеей вочеловечения Бога. Одновременно монотеизм всегда сохраняет и направленность на потустороннее. В особенности это проявляется в идеях отшельничества и аскетизма.

Буддизм и джайнизм также рассматривают **финальное освобождение** как уход из мира перерождений. Что же касается африканских и других этнических религий, то здесь доминирует представление о произанности мира божественным началом.

Религии предлагают различные пути к спасению. В монотеизме спасение человек получает от Бога. Аналогичный подход прослеживается у индусского мудреца 12 в. Рамануджи, утверждавшего, что спасение даруется по божьей благодати. Такого же мнения придерживались и реформаторы-протестанты, критиковавшие средневековый католицизм за то, что в нем спасение ставилось в зависимость от личных заслуг человека перед Богом (милостыня, благотворительность, аскетизм и т. п.).

В буддизме **тхеравада**, напротив, для того чтобы найти Путь к освобождению, необходимо усилие, и индивид может достигнуть Пути только следуя учению Будды. В позднем буддизме **махаяана**, однако, культ **Амитабха Будды** связан с верой в то, что блаженство достижимо только при помощи повторения его божественного имени. Таким образом, возникла парадоксальная для буддизма религия благодати, особенно широко распространившаяся в средневековой Японии.



Конфуций и Лао-цзы. Изображение на каменном барельефе II в.

Хотя порой в религиях преобладают идеи всеобщей предопределенности и детерминизма, большинство традиций все же допускают веру в свободу человеческого выбора, хотя бы как свободу принятия божественной благодати. Поскольку религии Индии рассматривают духовное невежество как причину страданий, путь к освобождению состоит в достижении мудрости или просветления. Верующий может сам, своими силами добиваться этого результата, но в конечном итоге просветление приходит спонтанно. Эта спонтанность просветления особое значение приобретает в дзэн-буддизме, где практикуются парадоксальные методы его достижения.

Этические и социальные идеи в религиях

Религиозная доктрина и миф отражаются в этических и социальных ценностях, на которых строится культура. Так, в классическом иудаизме завет, заключенный евреями с Богом, требует от них следования Торе (Закону Моисея). Заповеди Торы предстают как идеальная модель праведной жизни, угодной Богу, как ритуальный и моральный канон иудаизма. Подобным же образом для мусульман необходимой составной частью



Портрет Конфуция

ислама является следование Закону, или Шариату, так как само слово «ислам» означает «покорный Аллаху». Индусы рассматривают Дхарму (учение) как совокупность нравственных законов, изложенных в древней книге Ману. В конфуцианской традиции этика становится как бы центральным фокусом, где сходятся проблемы гармоничных и гуманных социальных отношений семьи и государства. У даосов концепция естественного пути, спонтанного и не требующего усилий, отражается в учении о «деянии в недеянии» — спокойном и сосредоточенном созерцании.

Ритуальные и этические обязанности, налагаемые на человека религией, часто служат задаче самоидентификации общины. Иудейские пищевые правила и запреты, требование соблюдать субботу позволили еврейскому народу сохранить свою этническую чистоту и лежат в основе самоидентификации верующего-иудея. Аналогичным образом правила и ритуалы, предписываемые сикхам, как, к примеру, запрет подстригать волосы, введенный гуру Говиндом Сингхом в 17 в., фундаментальным образом определяют облик священной общины сикхов — «хальсы».

Религиозные санкции функционируют в обществе по-разному. К примеру, в христианской традиции брак рассматривается как таинство, как видимый знак благодати. В индуизме кастовая структура общества связывается с представлением о религиозной чистоте. В китайской традиции на конфуцианскую этику накладывалось культовое почитание самого Конфуция как общего предка. В средневековой Японии этический кодекс самураев был связан с практикой дзэн-буддизма. В буддизме, если рассматривать его в целом, следование этическим предписаниям составляет необходимое звено Пути, ведущего к нирване.

Этические ценности заложены в самой сердцевине большинства религиозных систем: гуманность в конфуцианстве; личная чистота в иудаизме; любовь в христианстве; сострадание в буддизме; братство в исламе.

Религиозное служение может осуществляться самыми разными путями: через уединение и медитацию, в публичном богослужении, через паломничество.

Богослужение и медитация

Самую суть религиозной практики составляют богослужение и медитация. Они определяются как средства коммуникации с Абсолютом или привлечения его внимания, как деятельность, связывающая человека и окружающие его силы. В этнических религиях, индуизме и даосизме, один из уровней религиозной жизни составляют ритуалы, имеющие целью оказать влияние на текущие события — например, добиться хорошего урожая или удачной рыбной ловли. Подобные ритуалы иногда рассматриваются как магические, хотя обычно здесь налицо концепция личной связи человека с богами, одушевляющими окружающую среду.

Большинство ритуалов, направленных на установление коммуникативных отношений с Богом, связаны с богослужением — прошением, благодарственным восхвалением Бога в случае удачи, покаянием в совершенных грехах. Все эти выражения зависимости от божественного начала обычно принимают форму молитвы — словесной, положенной на музыку или молчаливой. Иногда богослужение включает приношение даров или жертву божеству: у земледельцев и скотоводов это обычно молодой ягненок или первые фрукты; в Индии в древности богам жертвовали лошадь, вознося к ним молитвы о даровании плодородия; древние аптеки приносили в жертву своим богам человеческие сердца, вырванные из груди живых людей. В древнем Израиле традиционным жертвоприношением считалось ритуальное заклание домашних животных или голубей, символизировавшее очищение от греха и подтверждавшее заключенный с Богом завет. Китайский император лично приносил в жертву Высшему Существо пищу и питье, прося о благоденствии государства.

В Индии и многих других обществах кровавые жертвы уступили место цветам, плодам, курению благовоний и т. д. Но сама идея жертвоприношения остается смысловым центром как иудейского Закона, так и, скажем, католической мессы. Христиане всех конфессий рассматривают смерть Христа как самопожертвование Бога. Представление о том, что человек, совершающий богослужение, осуществляет связь с божеством, вкушая остатки жертвенных подношений, остается актуальным во всех религиях. В индуизме, к примеру, практикуется потребление части даров, которые Бог как

бы возвращает верующим.

Богослужение может быть одновременно и коллективным (конгрегационным), и индивидуальным, как в монотеистических религиях Запада. В религиях Индии оно более индивидуалистично, но ритмически организуется пением всех членов общины. В буддизме тхеравада, строго говоря, нет богослужения Будде, который не считается Богом; но и здесь существуют ритуальные медитации на образ Будды, служащие психологической опорой для концентрации сознания на истинах учения.

Во многих религиях медитации практикуются и помимо богослужений. Обычно их осуществляют аскеты или мистики, в монастырях или в одиночестве. В религиях, более ориентированных на внутренний мистический поиск, нежели на нуминозного Другого, медитативная практика занимает центральное место. Это проявляется, к примеру, в наличии сложной техники достижения транса в йоге, в строгой физической и духовной дисциплине индуизма и джайнизма, даосизма, дзен-буддизма. Некоторые методы, подводящие к духовному просветлению, восходят к технике, практикуемой шаманами в архаических племенах охотников и собирателей.

Праздники и паломничество

Религиозная практика обычно вписывается в повседневную жизнь и регламентируется при помощи ритуального календаря. В древних обществах такой календарь строился на основе смены времен года. Во всех великих традициях зимние, весенние и прочие сезонные празднества до сих пор сохраняют свое значение: весенние праздники в индуизме, еврейская и христианская Пасха, в которой сливаются исторические события и весенние мотивы, и Новый год в китайской традиции. Празднествам часто предшествуют периоды поста: к примеру, Великий пост у христиан или исламский Рамадан. Многими религиями посты предписываются как средства достижения чистосердечного покаяния и контроля над телесными влечениями.

Календарные ритуальные празднества дополняются индивидуальными, так называемыми «**ритуалами перехода**», приписывающими религиозное значение различным переменам в жизненном состоянии личности. Прежде всего это свадебные и похоронные ритуалы. Кроме

этого, многие этнические религии практикуют **ритуалы инициации** по достижении индивидом полового созревания, иногда включающие в себя кратковременный период отшельничества, во время которого юноша пытается добиться личной коммуникации с Абсолютом. Монотеистические религии в своем календаре имеют отмечаемые ежегодно **траурные даты**, такие, как распятие **Иисуса Христа** или убийство лидера шиитских мусульман **Хуссейна**. Буддисты в апреле-мае отмечают рождение, просветление и смерть **Будды**. Иногда религиозные празднества предполагают нечто вроде путешествия во времени, поскольку как бы воспроизводят **прошлое**; к примеру, христианская **Пасха** воспроизводит переживание воскресения **Христа**.

Подобным же образом важным элементом религиозной практики может быть и путешествие в пространстве. Речь идет о паломничестве. Идея паломничества заключается в восстановлении контакта со **священными местами**, которые ассоциируются с жизнью тех или иных почитаемых святыми личностей и поэтому рассматриваются как **пункты взаимодействия между Абсолютом и миром**. Такими священными местами в различных религиях считаются **Иерусалим, Мекка и Бенарес**. Кроме того, местами паломничества являются **гробницы святых**. Особенное значение придается паломничеству в Индии, на Дальнем Востоке и в исламских странах. Оно широко практиковалось в средние века и в христианстве, хотя в настоящее время христианское паломничество в значительной степени утратило популярность.

Богослужение и медитативная практика в различных религиозных традициях опираются на использование специальных средств внешнего выражения и символов. Для всех исторических религий характерно строительство особого рода зданий, в которых совершаются богослужения, — **церквей, мечетей, храмов, синагог, пагод и т. д.** Подобные здания не просто рассматриваются как место для проведения богослужений — часто они считаются сами по себе священными местами, посещение которых уже есть как бы в миниатюре акт паломничества.

В таких зданиях обычно находятся скульптурные или живописные **образы божеств** или иные объекты поклонения, например, копии священных текстов, и т. п. Подобные объекты можно также обнаружить в домах верующих. Для индуизма в особенности большое значе-

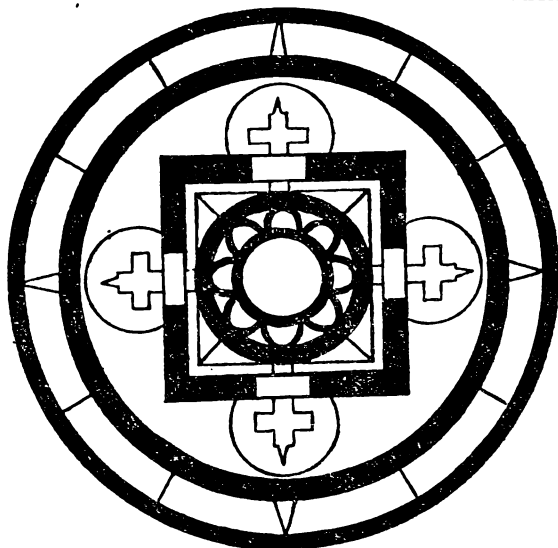
ние имеет вера в образ как в конкретную реализацию символизируемого им бога. К статуям богов относятся с величайшим почтением, соблюдая тщательно разработанные правила священного этикета: ежедневно их поднимают с ложа, купают и «кормят» специально приготовленной пищей, на ночь укладывают спать. В православии и католицизме особо почитаются иконы, рассматриваемые как своего рода «окна» в небесный мир и каналы, по которым с ним осуществляется связь. Однако некоторые религии, прежде всего иудаизм, ислам, а также ряд христианских сект считают почитание изображений невидимого Бога кощунством и идолопоклонничеством.

Такие взгляды нашли свое выражение в **иконоборчестве** (например, иконоборческое движение в византийском православии; иконоборчество протестантов в годы Реформации в Женеве, Англии и Шотландии). В исламе иконоборчество возникло после проникновения исламских верований в страны, где изображения богов были традиционной нормой, например, в Индию (с 11 в.). Иконоборчество было составной частью программы реформ, провозглашенных восставшими тайпинами в центральном Китае (1850-е годы).

Имеются и другие разнообразные **вспомогательные средства**, используемые в богослужении. Например, **четки**, впервые возникшие в вайшнавитском (индусском) богослужении, в дальнейшем были позаимствованы буддизмом и распространились на Запад — в ислам, христианство и иудаизм. **Духовные диаграммы** — мандалы — были существенным атрибутом индийской йоги и тантрической медитации. В исламе специальный **молитвенный коврик** очерчивает священное пространство, в котором пребывает молящийся. Этот коврик расположен так, чтобы молящийся был обращен лицом в сторону Мекки, что помогает восстановить духовную связь верующего с **традицией Мухаммада**, для которой Мекка представляет собой пункт взаимодействия между Богом и человеческим миром.

Еще одно вспомогательное средство богослужения — **тексты писаний**. Священная книга Гур Грантх Сахиб занимает центральное место в сикхском храме, как и Тора — в синагоге. Тексты из Корана украшают стены любой мечети. Тексты из Трипитаки или других писаний иногда можно встретить в буддийских святилищах.

Поскольку музыка и танцы обладают способностью пробуждать и выражать человеческие эмоции, а также



Мандала — модель мира

воплощать на чувственном уровне глубинное содержание религиозных верований, они играют важную роль во многих религиях. К примеру, известно, что музыка и танцы широко используются в шаманической практике, на танцевальных ритмах основана техника достижения экстаза у «пляшущих дервишей» (суфийский орден мевлеви). Ведическая традиция отличается тем, что здесь пение выражает ощущение таинственного могущества Брахмы; пение гимнов и выступления храмовых танцоров составляют характерную черту индуизма. Полифоническая музыка средневековых христианских богослужений пробуждала у верующих ощущение иерархичности божественного творения, тогда как хоровое пение в протестантских церквях выражает единодушную веру и чувство равенства молящихся перед Богом. В китайской традиции музыка звала к установлению гармонии с природой, которой стремился достигнуть мудрец-даос.

Формы распространения религии

Многие традиционные религии ориентированы прежде всего на потребности и обычаи конкретного об-

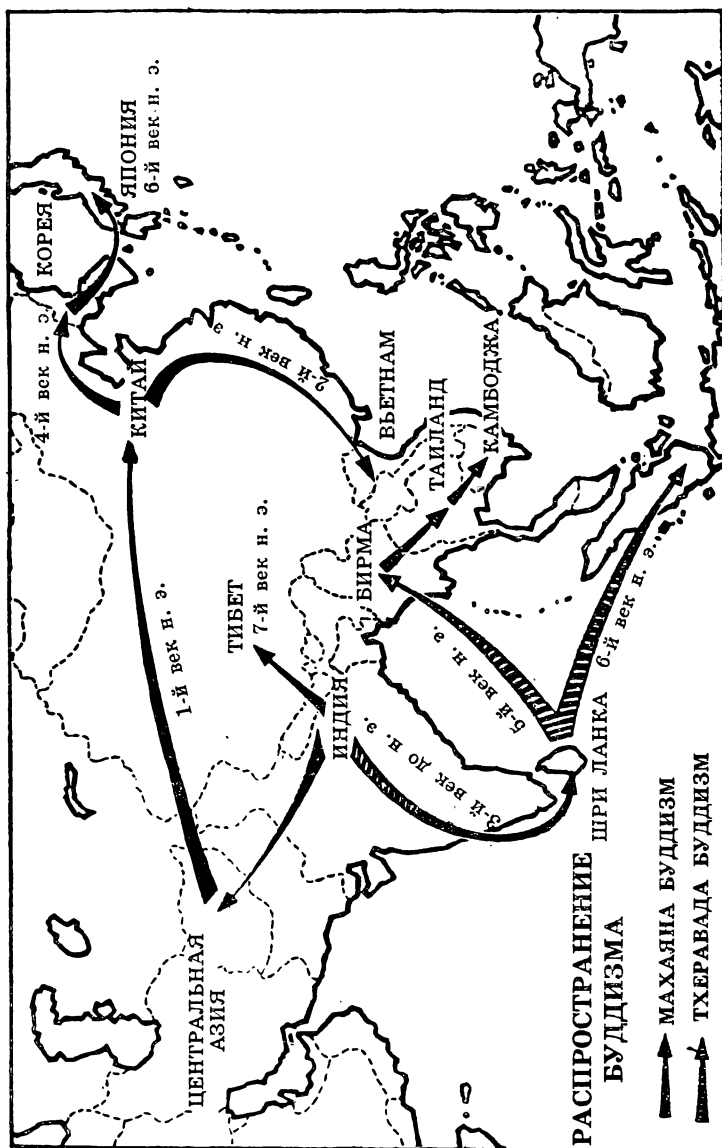
щества или общины. Индуизм, к примеру, представляет собой религиозное обрамление индусского общества. Большинство национальных и этнических религий служат только тем обществам, которыми они порождены. Синтоизм обращен к японцам. Иудаизм, несмотря на то, что он претерпел ряд изменений, с древних времен апеллирует прежде всего к еврейскому народу.

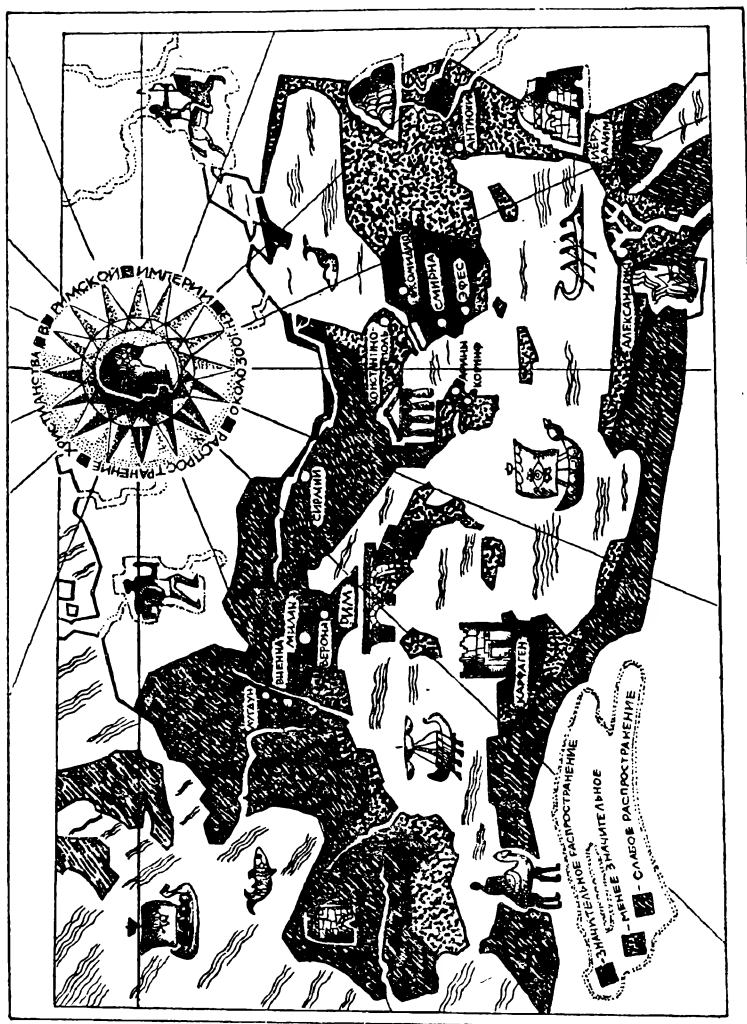
Однако другие религии — прежде всего, буддизм, христианство и ислам — характеризуются осознанным стремлением к миссионерству и оказали мощное влияние на множество культур. Буддизм с самого начала занимал прагматическую позицию по отношению к местной культуре: прежние божества были не отброшены, а всего лишь переинтерпретированы, то же касалось прежних верований и ценностей. Такая «гибкость в средствах» (прауа), будучи частью теории буддизма, в значительной степени облегчала задачу миссионеров, помогая им адаптироваться в своей деятельности к традиционным культурам Китая, Японии и Тибета.

Средневековое христианское миссионерство было представлено в основном деятельностью ряда монашеских поселений в кельтской, германской и славянской Европе. Затем монашеские ордена римско-католической церкви и протестантские священнослужители распространяли христианскую веру в Латинской Америке и Африке и пытались проникнуть в Азию. Эти попытки опирались прежде всего на проповедь как на главное средство пропаганды религиозных идей. Часто деятельность миссионеров по насаждению христианства дополнялась усилиями по развитию системы общеобразовательных школ, устройству больниц и приютов. Школы, больницы, издательства и тому подобные учреждения служат мощным средством евангелизации стран третьего мира. Свою роль в этом сыграли также колонизализм и развитие торговли.

Распространение ислама шло двумя путями: параллельно с военным вторжением арабов и благодаря проповедям и личному примеру мусульман, особенно членов суфийских орденов. Суфийские миссионеры и купцы-мусульмане послужили важным фактором в исламизации части полуострова Индостан, Индонезии и Западной Африки.

Во многих религиях значимой формой распространения становится религиозное образование. Монахи, священнослужители и теологи создают при местных церквах, храмах и мечетях школы для воспроизводства





и трансляция религиозного знания. В традиционных, доиндустриальных обществах подобные школы зачастую были единственной возможностью получить образование. Многие крупные университеты возникли как религиозные учебные заведения: католический университет в Париже, буддийский университет Наланда в Индии, исламский Аль-Азхар в Каире. С точки зрения конфуцианства, учеба рассматривалась как самый важный аспект религиозной деятельности: вступление в мандаринат было связано с глубоким изучением конфуцианской классики.

Распространение религии зачастую осуществляется также в форме **благотворительности**. Джайнизм практикует строительство специальных лечебниц для животных. Буддийские монахи традиционно оказывают помощь больным и путешествующим. Некоторые христианские ордена содержат больницы и помогают малоимущим.

Институциональная организация религии

Ядро религии как системы составляют посредники в общении с сакральным, начиная с шаманов, пророков и святых и кончая священнослужителями и богословами. Иногда они действуют в гармонии, как бы дополняя друг друга, но периодически выступают как соперники, преследующие явно противоположные цели.

Первичным источником религий является внутренний опыт священного, переживаемый харизматическими религиозными лидерами. В доисторических и современных первобытных обществах роль такого лидера принадлежит **шаману**.

Это сакральная личность, обладающая интенсивным религиозным опытом экстатического характера. Обычно опыт шамана включает в себя путешествие в иной мир, борьбу с демонами и другими сверхъестественными силами, визионерское познание сущности жизни и богов. Земледельческие и скотоводческие племена западной Азии почитали **пророков**, прежде всего великих харизматиков Ветхого Завета и Мухаммада, который также неоднократно переживал религиозный экстаз в форме нуминозных откровений Абсолюта.

Для Индии и Дальнего Востока был характерен совершенно другой тип созерцания, как правило, сочетающий в себе мистицизм и аскетизм. Соответственно, здесь

существовал и иной тип харизматика — буддийский архат, устремленный к нирване, индийский йог, стремящийся к «освобождению», то есть выходу из цепи перерождений. Погруженный в себя, аналитичный Будда и воплощает подобный идеал. Как на Западе, так и на Востоке мистические религии в своем большинстве считают созерцание основной функцией монашествующих. Монах играл также важную роль как духовный наставник, учитель и образец святой жизни. Мистицизм и созерцание могут также принимать форму аскетических странствий святых; странствование в данном случае символизирует трансцендирование по отношению к повседневной жизни общества.

Так, в индуистской традиции почитаются странствующие монахи саньаси, а в исламе — странствующие дервиши-суфии. В мистических религиях чрезвычайно высок статус духовного наставника, будь то насельник монастыря или странник, индусский гуру, православный старец или хасидский цадик.



БУДДА ШАКЬЯМУНИ (примерно 624—543 гг. до н. э.)

Пророки, мистики и святые составляют сонм харизматических личностей, но наиболее значительными фигурами в этом плане являются **основатели религиозных традиций**. Это аскет-мистик **Будда**, основатель буддизма, и родоначальник джайнизма **Махавира**; легендарный мудрец **Лао-цзы** (который, возможно, и не существовал исторически), считающийся основоположником даосизма, и великий учитель **Конфуций**, создатель конфуцианства. На фоне патриархов и пророков Ветхого Завета выделяется фигура **Моисея**, заложившего основы иудаизма. К тому же немногочисленному ряду величайших религиозных деятелей относятся **Иисус Христос** — загадочная мессианская личность, а также пророк Аллаха **Мухаммад**. Гораздо менее значительны и по своему масштабу не сравнимы с ними **основатели сект**: Шри Ауробиндо, Хун-Сючуань — идейный вдохновитель китайских тайпинов, корейский евангелист 20 в. Сун Миунг Мун.

В отличие от харизматических личностей — «религиозных виртуозов» (М. Вебер), осуществляющих непосредственный контакт с сакральным, священнослужители делают это при помощи ритуалов.

В некоторых религиозных системах ритуалы занимают особо важное место, и потому священнослужителям в них отводится принципиальная роль. В частности, очень велик авторитет священнослужителей в брахманическом индуизме, тибетском буддизме, позднем даосизме и римском католицизме. Брахманы, ламы, даосские и католические священнослужители образуют особую социальную категорию — духовенство, — отделенную от светского населения образованием, отличающуюся облачением, местом жительства и безбрачием.

В религиях другого типа, где в центре стоит не ритуал, а писание и закон, лидерами являются люди, обладающие специальными знаниями, например, **раввины** в иудаизме, изучающие Библию и Талмуд, или **муллы** в исламе, занимающиеся толкованием Корана и Шариата.

В некоторых религиях духовенство организуется строго иерархически и подчиняется **единому руководству**. Так, во главе тибетских буддистов стоит Далай-лама, во главе католической церкви — папа римский. На вершине традиционной конфуцианской иерархии находился император, одновременно бывший и свя

щеннослужителем, а в позднем даосизме существовала иерархия священнослужителей-магов, возглавляемая «Небесным Учителем». **Многие религии не имеют централизованной организации**, хотя и обладают иными механизмами, обеспечивающими единство системы. Примерами таких механизмов являются дисциплинарный кодекс буддизма, наследственный консерватизм брахманов, паломничество в Мекку мусульман, авторитет Торы в иудаизме. В современный период наблюдается растущая тенденция к бюрократизации обучения, миссионерской деятельности и других функций религиозных систем.

Необходимо отметить, что **нет религий всецело ритуалистичных или мистических, иерархических или децентрализованных**. Каждая традиция содержит в себе различные стили и подходы, что выражается в существовании множества направлений и сект.

Хотя трудно говорить о какой-то универсальной направленности развития религиозных систем, все же можно выделить **основные моменты функционирования этих систем в историческом времени**.

Первым из таких моментов следует, на наш взгляд, считать **институционализацию**. Этот этап, необходимо присутствующий в становлении каждой религии, идет вслед за первоначальной фазой ее существования, когда харизматический лидер и его последователи формируют общий облик веры.

Так, после смерти Будды монашеский орден его последователей — **Сангха** — испытывал потребность в выработке формальных правил, которыми можно было бы руководствоваться в духовном продвижении; и постепенно был создан детализированный кодекс поведения. В христианстве после смерти Иисуса разделение лидерских функций усложнилось до такой степени, что возникли чины епископов, священнослужителей и диаконов, и сложилась **иерархическая модель церковного управления**. В исламе законы, данные Мухаммадом для руководства **общиной верных**, были распространены на весь обширный регион, подпавший под владение арабов в результате завоевания.

Великие религии — каждая по-своему — формировали не только кодексы поведения и системы ритуалов, но и **корпус священных текстов**. В исламе Коран — запись откровений, переданных Мухаммаду, — был

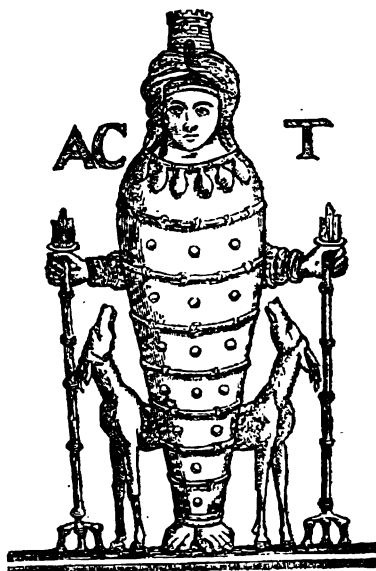
собран очень рано. В дополнение к нему сложилась устная традиция, или Хадис. Эволюция священных текстов буддизма оказалась более сложной. Традиция, первоначально бывшая устной, записана на языке пали в I в. н. э., тогда как более поздние тексты, такие, как Лотос-Сутра, принадлежат буддизму махаяна. Канон христианской Библии не был завершён вплоть до 5 в., когда, испытав на себе влияние Августина, он был принят западной церковью. И даже после этого для восточной церкви он все еще оставался предметом дебатов до 8 в., так как не могли решить вопрос, включить ли в него Книгу Откровения. В индуизме, напротив, происхождение ведических текстов неизвестно, но они стали рассматриваться кастой брахманов как подлинное откровение и послужили основой сложного процесса интерпретации религиозных представлений и заповедей.

Значение ортодоксальных священных текстов состоит в том, что они превращают верования и культурную практику религии в нечто строго определенное, отграничивая данную религиозную систему от других. На основе этих текстов возникают вторичные, интерпретирующие и комментирующие их; особенно это характерно для религий, ориентированных на детальное регулирование жизни общины. В закреплении индуистской традиции, в частности, огромную роль сыграл кодекс законов Ману. Таким же образом и в иудаизме благодаря деятельности раввинистических школ сформировалась чрезвычайно детально разработанная система рекомендаций по выполнению требований Торы. В исламе Шариат, основанный на текстах Корана, Хадис — устная традиция, иджма (консенсус) и кийас (мышление по аналогии) составили общий свод законов, на которых следует строить управление исламским теократическим обществом. В западном христианстве также имеется канонический закон, регулирующий жизнь церкви, хотя его функции никогда не были столь всеобъемлющими, как функции Торы или Шариата.

Вторым моментом является взаимодействие религии с другими культурами.

Формирование религиозной традиции, как правило, предполагает также усвоение ею культурных моментов, почерпнутых извне, из окружающих и предшествующих культур. Несмотря на то, что христианство постоянно заявляло о своей враждебности языческой греко-римской культуре, оно вобрало в себя достиже-

ния классической философии эллинизма — к примеру, через августинианство, синтезировавшее веру в Христа и неоплатонизм. Буддизм разработал целую теорию адаптации к смежным культурам, о которой мы уже упоминали. Например, японский дзэн-буддизм воспринял некоторые элементы китайского даосизма. Аналогичным образом ислам в значительной мере органически усвоил греческую философию и отдельные мотивы христианства; в особенности это касается движения суфиев. И тем не менее ислам и христианство с переменным успехом подавляли религиозную практику, которую расценивали как идолопоклонничество. Например, испанские священники и монахи старательно уничтожали религии ацтеков и майя в Новом Свете, а ислам преследовал зороастризм в Иране. Но отдельные элементы угнетаемых религий зачастую вновь выплывали на поверхность уже как составная часть доминирующего вероучения, как новые движения в рамках господствующей системы.



Артемида Эфесская

Третий момент — это взаимоотношения религии с государством.

Некоторые религии не обнаруживают склонности или не имеют достаточных возможностей находиться в тесной связи с политической властью. Примером такой религии может служить ранний даосизм — из-за присущего ему анархизма; джайнизм — поскольку он не допускает применения силы; иудаизм — поскольку со времен рассеяния (70 г. н. э.) евреи составляют религиозное и культурное меньшинство в преимущественно христианских или исламских странах.

Ислам, в противоположность иудаизму, изначально возник как теократия и до сих пор придерживается этого идеала, как мы видим на примерах Исламской Республики Мавритания, Исламского Королевства Саудовская Аравия, Исламской республики Иран. Несмотря на двойственное отношение раннего христианства к применению власти, реформа императора Константина в 4 в. создала структуру, которой суждено было стать универсальной для всей христианской традиции, — речь идет о параллельном существовании церкви и государства. В средние века первоначальное соперничество церкви и светской власти сменилось их тесным сотрудничеством, обусловленным общими интересами (церковь стала крупным собственником и землевладельцем). И даже после Реформации национальные лютеранские церкви и англиканская церковь сохранили этот параллелизм как базисную структуру своих отношений с государством. Только более мелкие радикальные группы реформистов — например, английские конгрегационалисты — способствовали утверждению современных представлений о необходимости раздельного существования церкви и государства.

Буддизм в первые века своей истории пользовался покровительством со стороны царской власти, что привело к возникновению концепции совместного устройства монархии и сангхи. Подобное сотрудничество сохранилось и сейчас в некоторых странах, например, в Таиланде, где король выполняет функции протектора и при необходимости восстанавливает порядок. Иногда сотрудничество светской и духовной власти как бы служит отражением архаического представления о царе как посреднике между людьми и божеством. Египетский фараон, к примеру, считался сыном солнечного бога Ра. Китайский император рассматривался как свя-

ценнослужитель, чьей обязанностью было жертвоприношение небесам, как центральное действующее лицо сакрального ритуала, обеспечивающего государству расположение высших сил. Вариант царя-божества воплощает в себе тибетский Далай-лама, который, согласно местным верованиям, является реинкарнацией бодхисаттвы и, следовательно, непосредственно соединяет в себе духовную и светскую власть.

Но между светскими и духовными ценностями возможно и серьезное противостояние. Иногда оно проявляется через попытки создания новой теократии (например, восстание тайпинов в Китае и борьба сикхов в Пенджабе). К таким попыткам относится и драматическая история «Нового Иерусалима», провозглашенного в германском городе Мюнстере анабаптистами в годы Реформации. Но обычно радикальные движения реформистов носили мирный характер. К примеру, меннониты пытались разрешить проблему своих отношений с государством, создавая новые общины в прибалтийских странах, в России и в Америке. В 20 в. во многих государствах восторжествовала абсолютная веротерпимость, но там, где победили марксистские режимы, она была в той или иной степени ограниченной, ибо по ряду причин марксизм сам стал выполнять роль своего рода государственной религии.

Основные религии мира

Успех той или иной религии тем больше, чем шире диапазон ее базисных структур, чем они многообразнее. Иногда различие таких структур обусловлено региональной спецификой, иногда же оно возникает по политическим причинам или из-за необходимости адаптации к чужеродной или секулярной культуре. А порой причиной различий становится акцентуация на различных аспектах веры, или они проистекают из потребности в преобразовании установленных религиозных институтов, рассматриваемых как переродившиеся или коррумпированные, или из стремления выйти за жесткие рамки традиций. Соответственно этому великие религии не могли не разделиться на несколько основных направлений, от которых, в свою очередь, отпочковались многочисленные более мелкие школы и секты.

1) Христианство

Структуры раннего христианства отличаются в его греческом и еврейском вариантах. Восточное христианство, унаследовавшее еврейские христианские формы, до сих пор существует в Коптской, Армянской и других восточных церквях. Однако величайшим расхождением в рамках христианства было происшедшее в средние века (1054 г.) разделение на православную (восточную) и римско-католическую церковь. Во время Реформации раскололось само западное христианство, в результате чего возникла четвертая из основных исторических форм христианской религии — **протестантизм**. Характерный для протестантизма акцент на значимости **внутренней веры** — в отличие от католической концепции «добрых деяний» — стал причиной того, что возникло множество своеобразных интерпретаций индивидуального религиозного опыта. Последние выражены различными деноминациями в рамках протестантизма. Это **государственные церкви** — лютеранская, кальвинистская (Реформатская) и англиканская — и **радикальные религиозные группы**: баптисты, конгрегационалисты и меннониты. Между государственными церквями и радикалами часто возникали конфликты.

В 19 и 20 вв. возникли новые протестантские группы. К примеру, это независимые **африканские церкви**, сочетающие в себе мотивы, почерпнутые из местных культур, с новой интерпретацией Библии и христианской практики. Кроме того, типичной для наших дней чертой стало повсеместное распространение веротерпимости, давшее возможность сотрудничества различных христианских групп в рамках единого вероисповедания. В 20 в. экуменическое движение обрело такую силу, что можно говорить даже о грядущем объединении религий.

2) Иудаизм

Иудаизм сохранял относительную гомогенность гораздо дольше, чем христианство. Средневековое каббалистическое учение и восточноевропейский хасидизм 18—19 вв. дали новые мистические интерпретации традиции, но не вышли за ее пределы. Однако в 19 и 20

столетиях возникла проблема адаптации евреев к европейской и американской культуре. Будучи обусловленной гражданской эмансипацией еврейского народа, прежде изолированного от чуждых влияний стенами гетто, эта проблема, в свою очередь, стимулировала расхождение между ортодоксальным (основанным на абсолютном духовном авторитете Торы) и реформированным иудаизмом. Консервативный иудаизм представляет собой нечто среднее, поскольку отличается либерализмом в теологии и традиционностью на практике.

В иудейской религии можно выделить следующие направления:

- **ортодоксальное**, или традиционное, занимающее первое место по количеству приверженцев;
- **реформированное**;
- **консервативное**;
- **реконструкционистское**.

Первое течение сложилось в раввинско-талмудический период эволюции иудаизма (2 в.—нач. 19 в.). В талмуде (3—5 вв. н. э.) нашли отражение новые религиозные идеи: вера в загробный мир, посмертное воздаяние и воскрешение мертвых, была кодифицирована система многочисленных предписаний религиозной обрядности.

Реформированный иудаизм возник в начале 19 в. и был связан с приспособлением евреев к новым условиям жизни с их буржуазно-правовой эмансипацией, разрушением уклада средневековых гетто в странах Западной Европы и потребностью интегрироваться в капиталистическую систему хозяйства.

В качестве своеобразной реакции на омертвелость иудаистской ортодоксии и ассимиляторские тенденции реформы во втором десятилетии 20 в. сложилось **консервативное направление**.

С книгой религиозного социолога **М. Каплана** «Иудаизм как цивилизация» (1934) связано возникновение **реконструкционизма**. Название этого течения определили призывы реконструировать религиозные представления и переосмыслить их индивидуально так, чтобы они превратились для верующего в действенную силу. То, что современные теологи определяют иудаизм как религию «действия» и подчеркивают отсутствие «тирании догматики», скорее можно рассматривать как

признаки модернизации иудаизма.

3) Ислам

В исламе основное разногласие первоначально возникло в связи с вопросом о преемственности власти (халифата, т. е. политического и религиозного управления общиной). Ортодоксальное большинство — **сунниты** — признали правление династии Омейядов. Но меньшинство — **шииты** — поддерживали требования приемного сына Мухаммада, Али, и его сына Хусейна. Шиитская и суннитская ветви ислама значительно отличаются друг от друга в культурном и религиозном отношении, т. к. с момента разделения их развитие пошло в разных направлениях. В частности, приверженность шиитскому исламу населения Ирана объясняется наличием в нем мотивов, перекликающихся с мотивами доисламской иранской культуры.

Шиизм, в свою очередь, подразделяется на двенадцатиимамный и семиимамный (исмаилизм); кроме того, на основе шиизма возникли пограничные религиозные группы, например, друзья. В рамках ортодоксального суннизма в 18 в. возникло влиятельное вахабитское движение, направленное на восстановление более чистого традиционного ислама.

4) Буддизм

Буддизм подразделяется на «Малую колесницу», ныне представленную **тхеравада буддизмом** (Южная и Юго-Восточная Азия), и «Большую Колесницу», или **буддизм махаяна** (Дальний Восток). Махаяна, в свою очередь, подразделяется на множество сект, от бхакти, делающих акцент на преданности Верховному существу (Амитабха), и до дзэн-буддистов, стремящихся добиться просветления путем специальных медитаций. Каждая из сект приобретает особую специфику в своей китайской или японской разновидности. В 20 в. в Японии возникло множество движений религиозно-модернистской направленности, соединяющих традиционный буддизм с элементами современной западной этики. Третье крупное направление буддизма — **Ваджраяна**, или Алмазная Колесница, называемое также Мантраяна. Это своего рода соединение ритуалистичной махаяны с добуддийскими традициями Тибета и Монголии.

5) Индуизм и даосизм

Эти две религии, в отличие от всех предыдущих, исторически больше тяготели к синтезу, чем к разделению. Индуизм, в частности, представляет собой сложный синтез разнообразных религиозных движений. Он включает в себя древнюю ведическую религию, шиваизм и вайшнавизм, тем самым сочетая различные подходы к священному. Отличие индуизма от трех мировых религий заключается прежде всего в том, что он был создан не каким-либо основателем или пророком, а в ходе длительного исторического синтеза. Индуизм не имеет единого авторитетного Писания (хотя весь накопившийся веками «литературный корпус» признается многими индуистами авторитетным), системы догматов или конфессиональной организации и священства, а потому и единого авторитета в религиозных вопросах. Основной особенностью индуизма является отсутствие единообразия, которое проявляется на разных уровнях. Отчасти благодаря влиянию западной цивилизации, в 19 в. возникли реформистские движения, направленные на возрождение традиционного индуизма, очищенного от всего, что казалось позднейшими искажениями. Но это не привело к религиозному расколу.

Аналогичным образом для Китая типично слияние конфуцианства, даосизма и буддизма в слаженно функционирующую систему этики, духовности и магии. В Японии сформировался целостный образ жизни, основанный на синтезе синтоизма и буддизма.

6) Сикхизм

Религия сикхов была основана индийским мистиком и поэтом **Нанак**ом. Суть ее сводится к фундаментальному единобожию.

Сикхизм представляет собой попытку преодолеть противостояние индуистской и исламской традиции, поднявшись над их разногласиями. Выделение сикхизма в отдельную общину стало отражением политического конфликта между индуистами и мусульманами в северной Индии.

Помимо приведенных нами формальных подразделений, религии можно классифицировать на великие и малые, используя подход, предложенный в 1956 году американским антропологом **Р. Редфилдом**. Можно проследить различия в верованиях и культовой практике между широко распространенными, опирающимися на

письменность великими традициями, интерпретируемыми профессионалами, и локальными традициями, сохраняемыми простонародьем.

Секуляризм

Потребность в культурной адаптации, породившая такое многообразие модификаций религии, проявляется не только во взаимном влиянии религиозных традиций. На религию всегда оказывают воздействие и перемены в окружающей ее светской культуре. Наиболее существенные изменения произошли в 19 — 20 вв. на Западе, где развитие научных знаний и рост секулярных идеологий существенно подрывали авторитет религиозных традиций. В традиционных обществах религия остается интегральной функционирующей частью культуры, в то время как в странах Запада в наши дни она вытеснена на социальную периферию, превратившись в один из аспектов человеческого существования. Все более отдаляясь от других сторон жизни, религия становится делом свободного выбора личности, сферой индивидуального внутреннего опыта.

Новые идеологии

Причины секуляризации различны. Одной из них послужило становление индустриального общества, которое вступило в диссонанс с ритмами и социальными ритуалами устаревшего синтеза, достигнутого средневековой церковью в эпоху аграрного хозяйства и ручного труда. Развитие промышленности тесно связано с ростом новых научных и технологических знаний, которые очень часто вступали в противоречие с религиозными представлениями. К примеру, буквальное понимание библейского текста о сотворении человека не согласовывалось с находками палеонтологов или с эволюционной теорией происхождения видов. Растущий контроль общества над стихийными силами природы обеспечил возможность справляться с такими старыми проблемами, как болезни и голод. Некоторые современные изобретения повлекли за собой перемены в этических представлениях, например, контрацепция.

Следующая причина кроется в социальных послед-

ствиях промышленного переворота. Рабочий класс в борьбе за политическую власть и экономическое господство часто подвергал нападкам и религиозную традицию, ассоциируя ее с интересами привилегированных классов. Отсюда ставшие привычными для секулярного сознания обвинения религии в консерватизме, антинаучности, иррационализме. В ней видели собрание предрассудков, препятствие на пути к созданию современного, «рационального» общества. Среди либеральной интеллигенции Европы и Америки все большую популярность и вес приобретало **секулярное мировоззрение** — так называемый **«научный гуманизм»**. Эта альтернативная по отношению к религии идеология утверждает, во-первых, приоритет научного знания и его абсолютный характер, а во-вторых, абсолютность онтологического статуса человека и человеческого разума в мире.

Другую разновидность альтернативной по отношению к религии идеологии составляет **национализм**, в наши дни превратившийся в **«секулярную религию»**. Для многих людей традиционная вера ценна прежде всего тем, что она способствует росту борьбы за национальную независимость или развитию национального самосознания. К примеру, национальная самоидентификация румынского народа в значительной мере связана с его православной религиозной традицией, а католицизм выступает как мощная составляющая современных польского и ирландского национализма. Синтоизм служил государственной идеологией Японии во время второй мировой войны. Новая индуистская идеология вдохновляла национальную борьбу индусов, а ислам стал идеологическим основанием возникновения государства Пакистан. В Иране национализм принял форму исламского фундаментализма. Современный иудаизм является государственной идеологией Израиля, хотя еврейский национализм содержит в себе также сильный секулярный и гуманистический элемент. Христианство как мощный двигатель модернизации сыграло важную роль в антиколониалистских движениях африканских стран. Однако часто бывает и так, что религия вступает в борьбу с националистическими тенденциями, а последние приобретают антицерковную направленность. Так, итальянское национально-освободительное движение 19 в. характеризовалось антиклерикализмом. В нацистской Германии, где власть стремилась к полному господству и контролю над сознанием населения, церковь

также подверглась преследованиям.

Третьей альтернативной идеологией является социализм. Модифицированные формы социализма восприняты некоторыми западными странами (например, Швецией) в соединении с демократическим политическим устройством. Ортодоксальный марксистско-ленинский социализм, ныне ставший историей в большинстве прошедших через него стран, опирающийся на парадигму мышления второй половины 19 в. с его сциентизмом и линейным прогрессизмом в понимании истории, находился в непримиримом конфликте с традиционным религиозным мировоззрением. Воспринимая религию как пережиток общества, основанного на эксплуатации человека человеком, марксистский социализм претендовал на ее окончательное преодоление и уничтожение. Несмотря на такое враждебное отношение к религии и церкви, социалистическая идеология сама по себе является одной из форм квазирелигиозного мировоззрения: не признавая Абсолюта, она имеет все же догматический характер, создает свой исторический миф, свой символизм, свою этику, содержащую элементы аскетизма и самоотречения, присущие религии.

Модернизированные религии

Распространение научного гуманизма и отход от традиционной религии породили, среди прочих последствий, и многочисленные попытки реформировать старые религиозные представления так, чтобы они оказались совместимыми с парадигмой секулярного мировоззрения или созвучными основным положениям квазирелигиозных идеологий. Либерально-христианские теологи, прежде всего в Германии 19 в., своими трудами открыли совершенно новую перспективу видения исторической природы Библии. Для иудаизма и христианства особенно значимы проблемы человеческой истории, поскольку эти религии сами себя воспринимают укорененными в историческом времени. Однако верующие, особенно фундаменталисты и евангелические христиане, часто отвергают такой подход к Библии из-за опасения нарушить целостность откровения. Другие христиане стремятся к демифологизации веры, т. е. к освобождению ее от устаревших мифологических форм, в которых выражено откровение Библии.

Современные подходы западного религиоведения в принципе приложимы и к нехристианским священным текстам, но последние не в такой мере ориентированы на проблемы истории. К примеру, религии Индии обращены к вневременным истинам, а священное писание ислама относительно гомогенно по своему характеру.

В 20 в. произошел также переход христианства с позиции единственно верной, «абсолютной» в глазах европейцев религии на положение религии равной среди равных. Расширение религиозного и мировоззренческого кругозора человека Запада, рост веротерпимости и повышение интереса к неевропейским культурам повлекли за собой значительное ослабление европоцентризма, еще сравнительно недавно господствовавшего в умах. Новое динамическое взаимодействие религий сыграло свою позитивную роль и на Востоке: традиционные верования местных народов обогатились, вобрав в себя некоторые элементы христианства. Таким образом, влияние религий Запада и Востока друг на друга оказалось вполне взаимным и продуктивным. Такие группы, как **движение Рамакришна-Беданта** или **Харе Кришна** в индуизме, а также дзэн-буддизм и другие буддийские организации глубоко воздействовали на западное сознание. Отсюда современный интерес к проблеме совместимости и частичного совпадения разнородных вероучений, религиозных традиций и форм опыта.

Еще одно направление изменений в современном христианстве — **возникновение нового, «секуляризованного» христианства**, более ориентированного на социальные и политические проблемы, нежели на трансцендентное. Были и попытки соединить христианское движение и марксистский аналитический подход к социальным проблемам, что особенно характерно для **«теологии освобождения»** в Латинской Америке и других менее развитых в экономическом отношении регионах.

Нынешняя направленность развития мировой культуры, обусловленная усиливающимся взаимодействием между различными религиями и идеологиями и ростом проблем, связанных с национальной и индивидуальной самоидентификацией, вероятно, будет и впредь продуцировать новые религиозные движения. Часто подобные движения порождают **новый специфический образ жизни** для индивидов и групп, как это делает церковь

единения Муна, соединяющая конфуцианские и христианские мотивы, или Ашрам Шри Ауробиндо в Южной Индии, сочетающий эволюционистский подход и элементы мистики.

Религия и наука

Проблема взаимоотношения религии и науки в наши дни также приняла новый оборот. Теория относительности, квантовая механика и другие научные достижения 20 в. породили известный скептицизм по отношению к прежним представлениям о неуничтожимости материи, лежавшим в основе разделения «научного» и «иррационального». Обнаружилось некоторое созвучие идей современной физики и мистических — буддийских и других — взглядов на реальность, утверждающих текучесть и относительность феноменального мира. Оптимистическая уверенность в том, что технологические и технические открытия составляют прогресс, была сильно поколеблена устрашающим разрушительным воздействием технологии на природную и социальную среду и на индивидуальное существование. Все это привело к постепенному исчезновению прежнего напряженного противостояния между религией и наукой. Следует отметить и близость к традиционной христианской, иудейской и исламской космологии современных астрономических представлений, подтвержденных новыми открытиями. Новые разработки в области психотерапии также обнаруживают сходство с традиционными религиозными методами духовного продвижения, с техникой йоги и медитации.

Важной составляющей взаимодействия религии и секулярного общества является развитие сравнительного религиоведения. Часто обнаружение общих структур, присущих всем мировым религиям, служит стимулом для различных движений за их объединение, возглавляемых такими организациями, как Всемирный Совет Церквей. Но исследования в области сравнительного религиоведения выявляют и особенности, характеризующие выражение религиозных представлений в различных культурах. Однако все мировые религии в 20 в. объединяет общая для них задача — адаптировать древние традиции, дающие людям возможность культурной и духовной самоидентификации, к глобаль-

ным переменам в социальном существовании, международных отношениях и мировоззрении, происходящим в современном мире.

2.2. Принципы классификации религий

Разработка классификации религий, систематизация всего многообразия знаний о религиозных верованиях, культах и институтах была целью исследователей религии на протяжении столетий, особенно в последние 200 лет — вследствие роста знаний о мировых религиях и развития научных методов исследования.

Классификация религий включает:

— объединение исторически существовавших религиозных общин, имевших сходные элементы, в соответствующие группировки;

— объединение сходных религиозных феноменов в категории, позволяющее раскрыть структуру религиозного опыта человечества в целом.

Было предложено множество схем для классификации религиозных обществ и явлений. Классификация используется как базисный прием всеми науками, это предварительный шаг, позволяющий свести эмпирический материал к пропорциям, которыми можно оперировать, и достигнуть более систематизированного представления о предмете. Рост научного интереса к религии за последние 130 лет заставлял и заставляет ведущих религиоведов дискутировать по поводу проблемы классификации и создавать собственные варианты классификаций.

Трудность классифицирования религий заключается в исключительном многообразии представленных в истории религиозных форм. Насколько известно науке, нигде и никогда не существовало такого народа, который был бы абсолютно безрелигиозным. Исследователь, поставивший своей целью постигнуть религию как нечто целое, неизбежно сталкивается с бесчисленными многообразными проявлениями этого феномена в каждую эпоху и в каждом регионе Земли. Эмпирически то, что называют религией, включает в себя мифологии народов, не имеющих письменности — с одной стороны, и абстрактные спекуляции утонченной религиозной философии — с другой. Исторически религия, как древняя, так и современная, охватывает и примитивную

религиозную практику дикарей, и эстетически и символически рафинированное богослужение в обществах, имеющих письменную культуру и передовую технологию. В распоряжении религиоведа — огромный материал; его задача — найти принципы, которые помогли бы ему справиться с таким объемом информации и избежать путаницы.

Как говорил Макс Мюллер, «в основе всякой настоящей науки лежит классификация, и если нам не удастся классифицировать религиозные верования, придется сделать вывод, что научное изучение религии невозможно».

Критерии, используемые для классификации религии, весьма многочисленны. Рассмотрим наиболее значимые из этих принципов.

Нормативные принципы

Возможно, наиболее общепринятым — и наименее удовлетворительным — является деление религий на истинную и ложные. Подобные классификации можно обнаружить в мышлении большинства религиозных групп. Они являются естественным и, вероятно, неизбежным следствием необходимости отстаивать свои принципы в споре с противниками. **Нормативные классификации не имеют научной ценности**, так как они субъективны и предвзяты, тем более что не существует общепризнанного метода отбора критериев, на основе которых строятся суждения такого рода. Но поскольку у живых религий всегда имеется потребность в апологетике (систематической интеллектуальной защите), нормативные классификации продолжают существовать.

Примеров нормативной классификации можно привести множество. Ранние отцы церкви утверждали, что эллинистический соперник христианства (греко-римская культура) является творением падших ангелов, несовершенным подобием истинной религии или результатом снисходительности Бога, принимающего в расчет человеческую слабость. Величайший средневековый философ и теолог **Фома Аквинский** различал естественную религию, т. е. разновидность религиозной истины, открываемой **человеческим разумом самостоятельно**, и религию откровения, или религию, опирающуюся на божественную истину. Эта последняя у Фомы Аквинского отождествлялась исключительно с христианством. В 16 веке **Мартин Лютер**, великий протестантский ре-

форматор, заявлял о ложности религиозных воззрений мусульман, евреев и католиков и придерживался убеждения, что образцом истинной веры является понимание с помощью благодати божией евангельских текстов. В исламе религии подразделяются на три группы: всецело истинные, частично истинные и всецело ложные; эти группы соотносятся с исламом, народами Книги (евреи, христиане и зороастрийцы) и политеизмом. Данная классификация представляет особый интерес, поскольку, будучи основанной на текстах Корана, является интегральной частью исламского вероучения и поскольку ее следствием стало отношение мусульман к последователям других религий.

Хотя научный подход к религии, сформировавшийся в 19 в., дискредитировал использование нормативных категорий, все же элементы **нормативных суждений имплицитно содержатся в некоторых научных классификациях**. К примеру, многие эволюционные схемы, разработанные антропологами или учеными других специальностей, ранжируют религии в соответствии с их местом на шкале развития от простейших до наиболее рационализированных, что отражает имплицитное нормативное суждение по поводу этих религиозных форм. Такие схемы достаточно отчетливо утверждают **превосходство религий «более высокого уровня»** (т. е. более поздних и более сложных). Или, наоборот, они служат критике всех религий, демонстрируя, что их истоки лежат в **базовых предрассудках, свойственных человечеству, в суевериях, возникших на стадии дикости и варварства**. Нормативный фактор все еще занимает важное место в **классификационных схемах, содержащих теологические дистинкции**, например, между религией естественной и религией откровения. Короче, нормативный фактор все еще занимает важное место в классификации религий и, несомненно, всегда будет его занимать, ибо крайне трудно провести четкую грань между дисциплинами, первоначально занимавшимися нормативным описанием религий — теологией и философией религии, и дисциплинами, занимающимися их научным исследованием.

Географические принципы классификации

Этот распространенный и относительно простой принцип классификации основывается на **географическом распределении религиозных общин**. Он состоит в том,

что религии, существующие в одном и том же регионе земного шара, группируются. Подобные классификации можно обнаружить во многих работах по сравнительному религиоведению, они составляют удобное обрамление для описания религиозной истории человечества. Наиболее употребительными являются следующие категории:

— религии Ближнего Востока, включающие иудаизм, христианство, ислам, зороастризм и различные языческие культуры;

— религии Дальнего Востока, включающие религиозные общины Китая и охватывающие конфуцианство, даосизм, буддизм махаяну и синтоизм;

— религии Индии, включающие ранний буддизм, индуизм, джайнизм и сикхизм, и иногда — возникшие на основе буддизма религии Южной и Юго-Восточной Азии;

— религии Африки, или племенные культы Черной Африки, но сюда не входит древнеегипетская религия, которую относят к религиям древнего Ближнего Востока;

— религии Америки, куда относят верования и обряды индейцев обоих американских континентов;

— океанические религии — религиозные системы народов островов Тихого океана, Австралии и Новой Зеландии;

— классические религии Древней Греции и Древнего Рима и их эллинистические варианты.

Объем и сложность географической классификации ограничиваются только познанием классификатора в географии и его стремлениями сделать свою схему детальной и исчерпывающей. Совершенно обычными являются относительно узкие географические схемы, где различаются только западные религии (обычно сводимые к христианству и иудаизму) и религии Востока.

Несмотря на то, что религии, сложившиеся в одном и том же регионе, обычно имеют между собой много общего благодаря историческим и генетическим связям, географические классификации явно являются неадекватными. Многие религии, в том числе наиболее значительные с исторической точки зрения, не ограничены в своем существовании рамками одного региона (например, ислам), или наибольшей распространенности достигают не в регионе своего возникновения (христианство, буддизм). Кроме того, один и тот же регион континента может быть местом существования множес-

тва совершенно разных религиозных обществ и воззрений, от самых архаичных до самых рафинированных. Если смотреть глубже, географические классификации неприемлемы потому, что ничего не дают для понимания сущности или внутреннего духа религии. Физическое местоположение религиозной общины немного раскрывает в религиозной жизни группы. Хотя для определенных целей географические классификации и могут применяться, с точки зрения решения задачи достижения систематизированного понимания религии их полезность должна быть признана минимальной.

Этнографические и лингвистические принципы классификации

Макс Мюллер, которого часто называют «отцом религиоведения», утверждал: «На ранних стадиях истории человеческого интеллекта уже существовала очень тесная связь между языком, религией и национальнойностью». Эта идея положена в основу генетической классификации религий, рассматривающей их по принципу происхождения от общего источника. Мюллер считал этот принцип наиболее научным. Согласно этой теории, в Европе и Азии существуют три великие расы — туранская (включающая народы Урала и Алтая), семитская и арийская. Им соответствует три больших семьи языков. Однако в ходе тщательного исследования можно реконструировать первоначальное единство, включая и единство религии. Согласно Мюллеру, основой построения окончательной классификации религий должно быть сравнительное изучение языков, чтобы можно было выявить сходство в именах богов, общность мифологии, событий религиозной жизни, близость религиозных идей и интуиций среди ответвлений расовой группы. Его попытки были наиболее успешными в отношении семитской расы и менее успешными в отношении туранских народов, о ранних истоках культуры которых можно говорить лишь гипотетически. Однако величайшим вкладом Мюллера в науку было его исследование арийских языков, литератур и мифологий. Поскольку Мюллер был ученым мирового значения, его этнографо-лингвистическая классификация религий оказала огромное влияние и широко обсуждалась. Она позволила выявить и проследить связи, которые ранее не могли быть раскрыты. Мюллер и его последователи

обнаружили черты сходства в жизни и религиях семитских и арийских народов, и множество ученых обратилось к сравнительному изучению мифологий под влиянием этого открытия.

Тем не менее существуют трудности и здесь. Начнем с того, что теория Мюллера была неполной, что легко объяснить состоянием науки в его время. Во-вторых, народы совершенно разного уровня культуры существуют в рамках одной и той же расовой или языковой группы. Далее, принцип связи между расой, языком и религией не учитывает возможности исторического развития, которые могут разрушить эту связь, например, обращение арийских народов Европы в семитическую религию — христианство.

Другие ученые разработали этнографическую классификацию религий более детально, чем Мюллер. Немецкий филолог Вард, например, в своей «Классификации религий» признает первичность связи между расой и религией, но дает гораздо более подробную схему этнологических взаимосвязей. Он утверждает, что «религия черпает свой характер от народа или расы, которые ее создают или принимают». И далее: «Те же самые влияния, силы и отдельные обстоятельства, которые формируют расу, одновременно формируют и соответствующую религию, с необходимостью становящуюся частью этой расы».

Для того чтобы исследовать религию во всей ее полноте и прояснить исторические и генетические связи между религиозными группами, этнографический элемент должен быть адекватно интерпретирован. Вард разработал «Этнографическо-историческую классификацию человеческих рас для облегчения изучения религий». Главные разделы этой классификации следующие:

- океанические расы;
- африканские расы;
- американские расы;
- монголоидные расы, включающие семитов и арийцев и являющиеся источником происхождения семитической, индо-арийской и европейской рас.

Философские классификации

За последние 150 лет было создано несколько вариантов классификации религий, основанных на спекулятивных и абстрактных концепциях и ориентированных на нужды философии. Наиболее ярким примером подо-

бной классификации может служить схема, разработанная Гегелем в «Лекциях по философии религии». Гегелевское понимание религии в общих чертах находится в русле его философской мысли: он рассматривает всю историю человечества как диалектическое движение к реализации свободы. Реальность истории, согласно Гегелю, есть Дух, и история религии понимается им как процесс, посредством которого Дух, в силу своей логической природы следуя традиционной схеме движения (тезис, антитезис, синтез), приходит к полному самосознанию. Отдельные религии здесь представляют собой стадии процесса эволюции, то есть последовательные шаги развертывания Духа, направленные к достижению абсолютной цели истории.

Гегель классифицирует религии в соответствии с тем, какую роль они сыграли в самореализации Духа. Исторические религии разделяются им на три большие группы, соответствующие стадиям диалектического движения. На низшем уровне развития, согласно Гегелю, находятся природные религии, основанные главным образом на непосредственном сознании, вырастающем из чувственного опыта. В эту группу входят: непосредственные, или магические, религии; религии Китая и Индии, включая буддизм; древние религии Персии, Сирии и Египта, образующие фазу перехода к новому типу. На этом следующем — промежуточном — уровне находятся духовно-индивидуальные религии, к которым Гегель относит иудаизм (религию возвышенного), древнегреческую религию (религию красоты) и древнеримскую (религию целесообразности). На высшем уровне помещается абсолютная религия, или религия абсолютной духовности, которую Гегель отождествляет с христианством. Движение от человека, погруженного в природу и функционирующего только на уровне чувственного сознания, к человеку, начинающему сознавать себя в своей индивидуальности, приводит к реализации Абсолютного Духа, снимающей противоположность индивидуальности и природы.

Гегелевскую классификацию много и резко критиковали. Ее наиболее очевидный недостаток состоит в том, что Гегель не сумел найти в ней места исламу, одной из влиятельнейших мировых религий. Кроме того, неясно, как на ее основе интерпретировать продолжающееся историческое развитие. Тем не менее гегелевская схема оказала большое влияние и была принята и модифицирована целым поколением философов рели-

гии, работавших в идеалистической традиции. От этой схемы отталкивался в своих работах О. Пфлейдерер, немецкий теолог 19 столетия. Его основная идея состояла в том, что классификация религий невозможна без предварительного **изолированного рассмотрения и постижения сущности религии как таковой**. Однако сущность — понятие философское, а не историческое. Пфлейдерер считал, что сущность религиозного сознания сводится к двум элементам, между которыми существует напряжение: элементу **свободы** и элементу **зависимости**. Либо один из этих элементов является доминирующим, либо они смешаны в различных пропорциях.

Пфлейдерер выводит свою классификацию религий из **взаимоотношений между этими базисными элементами**. Он выделяет большую группу религий, где один элемент резко преобладает над другим. Религии, в которых **доминирующим является ощущение зависимости**, — это религии древних семитов, египтян и китайцев. Им противостоят древние индийская, германская, греческая и римская религии, где превалирует чувство свободы. Вторая группа религий включает те из них, где присутствуют оба элемента, но им приписывается **неодинаковая ценность**. Такие религии Пфлейдерер называет **супранатуральными**. Среди них — зороастризм, придающий большое значение свободе, брахманизм и буддизм, в которых чувство зависимости выражено сильнее. Последнюю группу составляют **монотеистические религии**: ислам, иудаизм и христианство. Эта группа разделяется на две подгруппы: религии, достигшие **абсолютного равновесия обоих элементов**, и религии, достигшие их **слияния**. Первая группа объединяет ислам и иудаизм. Лишь одно **христианство**, по мнению Пфлейдерера, завершает слияние элементов, реализуя их оба во всей полноте друг через друга.

Философские классификации религии, таким образом, отражали время (19 век) и место (Западная Европа) своего создания: **религиоведение в то время еще не освободилось от связи с философией религии и теологией**.

Морфологические классификации

Значительный прогресс в становлении научного религиоведения был достигнут с разработкой **морфологических схем**, подразумевающих, что религии в своей истории проходят ряд последовательных стадий раз-

вития, причем каждая из этих стадий имеет четкие характеристики. Понятие прогрессивного развития настолько существенно для морфологических схем, что их можно также назвать эволюционными классификациями.

Одновременно было отвергнуто универсальное для 19 века представление о том, что в истории религий существовало единое направление эволюции. Особенно жесткой критике подверглось использование таких эволюционистских категорий, как «высшие» и «низшие» религии.

Родоначальником морфологических классификаций является Тайлор. Его работа «Первобытная культура» — одна из наиболее глубоких и влиятельных книг в области религиоведения. Как мы указывали выше, Тайлор считал сущностным элементом всякой религии анимизм, т. е. веру в духовные сущности. Согласно Тайлору, религиозная вера естественным образом вырастает из универсальных элементов человеческого опыта (смерть, сон, трансы, видения и галлюцинации). Обобщенный с помощью первобытной логики, этот опыт приводит к убежденности в существовании духовной реальности, отличной от тела и способной к независимому существованию. Далее в процессе развития этой идеи духовная реальность отождествляется с дыханием и с жизненным принципом. Так возникает вера в бессмертную душу, призраки и привидения. На высшей стадии духовный принцип отождествляется с иной реальностью, отличной от человеческой реальности, и появляется вера в одушевленность всего сущего и каждой вещи в отдельности. К примеру, всем первобытным людям свойственна вера в то, что духи насылают болезни и управляют судьбой.

Отсюда Тайлор выводит свою классификацию религий. Культ предков, характерный для первобытных обществ, объясняется верой в существование духов умерших. Фетишизм, поклонение предметам, которым приписывается магическая или сверхъестественная сила, возникает благодаря фантастической ассоциативной связи в первобытном мышлении определенных вещей или мест с духами. Далее следует идолопоклонство, когда образ (идол) рассматривается как символ духа или божества. Тотемизм, вера в существование связи между отдельными группами людей и определенными духами, которые являются хранителями этих групп, возникает, когда весь мир рассматривается как населенный духовными сущностями. Еще более высокая стадия, политеизм,

характеризуется тем, что исчезает интерес к отдельным божествам или духам и их сменяют «специализированные» божества, каждое из которых представляет целый класс сходных духовных реальностей. Политеизм различными путями может переходить в монотеизм — веру в высшее и единое божество. Теория происхождения религии Тайлора и вытекающая из нее классификация были столь логичны, убедительны и всеобъемлющи, что долгое время их никто не решался оспаривать.

Морфологическая классификация религий, более сложная, чем у Тайлора, была представлена датским ученым 19 в. К. П. Тиле. Он положил в основу своей классификации философию религии А. Кюнена и У. Уитни. Кюнен в своей работе «Национальные и всемирные религии» делал особый упор на различия между религиями отдельных народов и теми, которые укоренились среди множества народов и имеют тенденцию стать всемирными. Уитни считал наиболее значимым различие между расовыми религиями («коллективным продуктом общинной мудрости») и религиями, основанными отдельными индивидами. Первые представляют собой результат длительной бессознательной работы, а последние характеризуются доминированием этической ориентации. Тиле полностью солидаризируется с Уитни в разделении религий на природные и этические. Каждая из этих категорий имеет свои подразделы. На самой ранней стадии духовного развития возникает полизоическая религия, о которой мы не имеем никакой информации, но которая, согласно Тиле, характеризуется восприятием природных явлений как наделенных жизнью и сверхъестественной магической силой. Первой стадией природной религии, о которой имеются сведения, является полидемоническая магическая религия, где преобладают анимизм, синкретическая мифология, вера в магию, и страх доминирует над другими религиозными чувствами. На более высокой стадии стоит териантропный политеизм, характеризующийся тем, что божества обычно представляются образами, которые соединяют в себе черты людей и животных. Высшей стадией развития природной религии является антропоморфический политеизм, когда боги предстают в человеческом облике, но обладают сверхчеловеческим могуществом. Эти религии содержат в себе определенный этический элемент, но их мифология изображает богов повинными во всевозможных преступных деяниях. Поэтому ни одна из политеистических религий не может быть названа этической.

Этические религии подразделяются на два вида. К первому относятся **национальные номистические религии**, ограниченные в своем горизонте только одним народом и опирающиеся на священный закон, зафиксированный в священных книгах. Второй вид составляют **универсалистские религии**, качественным образом отличающиеся от национальных. Их характеризует стремление к тому, чтобы быть принятыми всеми людьми. Они базируются на абстрактных принципах и максимах. В обоих случаях доктрины и учения связаны с деятельностью отдельных личностей, сыгравших определяющую роль в их возникновении и развитии. Тиле находит только три примера религий, относящихся к этому высшему типу: **ислам, христианство и буддизм.**

Под влиянием Тиле разработал свою классификацию религий **М. Элиаде**, румынский ученый, работавший в Америке, один из крупнейших современных религиоведов. Элиаде может рассматриваться в других аспектах своей концепции и как представитель феноменологии религии. Его основные интересы концентрировались вокруг **скрытых «структур», или «паттернов»,** религиозной жизни. Классификация Элиаде базируется на различении **традиционных религий** (включая первобытные культы и архаические религии древних цивилизаций Азии, Европы и Америки) и **исторических религий.** Это различие выглядит рельефнее, если использовать понятия **«космическая религия»** и **«историческая религия».** В оценке Элиаде всем традиционным религиям присуще общее воззрение на мир — **отвержение истории и отрицание профанного мирового времени.** Человек с традиционно-религиозным мировоззрением интересуется не индивидуальным и специфическим, а скорее тем, что воспроизводит и восстанавливает трансцендентальные образы. Только то, что причастно вечным образам (паттернам) и отражает их, то, что связано с архетипом изначального творения, когда космос возник из хаоса, реально с традиционной точки зрения. Религиозная активность традиционного человека состоит в непрекращающихся попытках вернуться к началу, к Великому Времени, и проследить заново процесс установления структуры космического порядка. Традиционные религии, согласно Элиаде, находят священное в любом аспекте мира, связывающем человека с архетипами изначального времени. Типичным способом выражения этих архетипов является **повторение.** Кроме того, традиционным религиям присуще

циклическое понимание истории. Мир и то, что происходит в нем, лишены с традиционной точки зрения всякой ценности, помимо того, что они демонстрируют вновь и вновь вечный архетип изначального творения.

Современные, постархаические, или исторические, религии (иудаизм, христианство, ислам) имеют совершенно иные характеристики. Им присуще представление об оторванности Бога от мира и локализации священного не в космосе, а над ним. Они основаны на линейной концепции истории, предусматривающей начало и конец исторического процесса во времени, а также наличие у него определенной цели и его принципиальную неповторимость. Таким образом, исторические религии утверждают значимость мира вдвойне: через веру в реальность мира и через веру в важность деятельного участия человека в историческом процессе. Все вышеизложенное позволяет Элиаде утверждать, что только исторические религии являются монотеистическими.

Феноменологические классификации

Все принципы классификации, о которых шла речь выше, использовались для объединения религий в группы по признаку сходства в том или ином отношении. В последние десятилетия заметно снизился интерес к классификации религий по группам и одновременно возник и укрепился интерес к феноменологии религии.

Это новое направление в религиоведении восходит в своих истоках к феноменологической философии Э. Гуссерля. Наиболее ярких представителей феноменология религии нашла в Нидерландах.

Систематизация религиозных явлений у Кристенсена может быть прослежена по оглавлению его работы «Значение религии», где он подразделяет материал следующим образом:

— **космология**, включающая поклонение природе, олицетворенной божествами неба и земли, поклонение животным, тотемизм и анимизм;

— **антропология**, объединяющая религиозные взгляды на природу человека, его жизнь и связи в обществе;

— **культы** (к этому разделу относятся представления о священных местах, священных периодах времени, священных образах);

— **культовые акты** (молитвы, клятвы, проклятия и

испытания). Кристенсен не занимался изучением исторического развития той или иной отдельной религии или группы религий. Он стремился сгруппировать типичные элементы религиозной жизни в целом, безотносительно к тому, в какой общине эти элементы имеют место.

Возможно, наиболее известным на Западе феноменологом является датский ученый Г. ван дер Леу. В работе **«Феноменология религии»** он классифицирует содержание религиозной жизни следующим образом:

— **объект религии** — то, на что направлены религиозные чувства и действия;

— **субъект религии**, где объединены священнослужитель, священная община и священное в человеке, то есть душа;

— **субъект и объект в их взаимодействии**;

— **мир, пути к миру и цели мира**;

— **формы религии**.

Ван дер Леу главным образом интересовался типами выражения религиозных чувств. Он рассматривал отдельные религии лишь по той причине, что абстрактной «религии вообще» не существует. Конкретные исторические религии Г. ван дер Леу классифицирует так:

— религии **удиненности и полета** (древний Китай и деизм 18 века);

— религии **борьбы** (зороастризм);

— религия **покоя**, не имеющая конкретной исторической формы, но обнаруживающаяся в любой религии в форме мистицизма;

— религия **беспокойства**, или теизм, которая также не имеет конкретной формы, но проявляется во всех религиях;

— **динамика религий в отношении к другим религиям** (синкретизм и миссионерство);

— **динамика религий в отношении внутреннего развития** (пережитки и реформации);

— религия **силы и формы** (Древняя Греция);

— религии **бесконечности и аскетизма** (религии Индии за исключением буддизма);

— религия **ничто и сострадания** (буддизм);

— религия **воли и послушания** (иудаизм);

— религия **величия и унижения** (ислам);

— религия **любви** (христианство).

Данная классификация не основана на подходе к религиям как к органическим системам. Категории 3, 4, 5 и 6 относятся к элементам, присущим всем сущес-

твовавшим в истории религиозным общинам, а категория 7 и далее представляют собой попытки охарактеризовать краткой и емкой формулой то, что ван дер Леу называет сущностным духом религии. Религии первобытных народов вообще не вошли в эту классификацию.

Не существует ни одной классификации религий, которая бы выдерживала любую критику и соответствовала бы всем целям, которые ставит перед собой религиоведение. Каждая из приведенных выше классификаций подверглась критике за неадекватность или искажения, но каждая из них имеет позитивное значение, поскольку проливает свет на те или иные аспекты религии. Это относится даже к наиболее субъективным из этих классификаций. Самый плодотворный подход к предмету, вероятно, состоит в **использовании множества разнообразных классификаций одновременно**. Хотя каждая из них имеет свои недостатки, все они вносят свой вклад в накопление знаний о религии +и их систематизацию. Не стоит отстаивать исключительную ценность какой-то одной классификации. Замкнутость в рамках одного подхода к столь богатому и многообразному явлению, как религия, таит в себе опасность упустить нечто важное. Классификация должна рассматриваться только как **метод и инструмент**. Этим требованиям в некоторой степени удовлетворяют классификации, разработанные социологами. В частности, **социологический подход** к проблеме классификации религий представлен американским социологом Робертом Белла, предложившим наиболее сложную и разветвленную версию эволюционной схемы. По мнению Белла, такая схема является наиболее удовлетворительной на современном этапе развития науки. Согласно схеме Белла, религия проходит через **пять стадий**, начиная с **первобытной**. Далее идут **архаическая, историческая, ранне-современная и, наконец, современная** стадии. Возникающие на каждой из этих стадий религиозные комплексы имеют сходные характеристики, которые Белла изучает и классифицирует по следующим категориям: **система символов, религиозные действия, религиозные организации и социальные последствия**. Классификация Белла опирается на две основных концепции. Первая состоит в том, что по мере продвижения от низшей стадии к высшей нарастает **сложность символики**. Вторая утверждает, что по мере **этого движения** также **возрастает**

степень свободы личности и общества, или, иными словами, нарастает секуляризация религиозной сферы¹. Классификация Белла вызвала широкий резонанс среди ученых. Смелзер пишет, что она сменила эволюционную систему, которая была очень популярна в конце 19 в., но в начале 20 в. подверглась критике. Напомним, что в рамках классического эволюционизма эволюция религии понималась как универсальный процесс однонаправленного развития от низших стадий к высшим, от форм менее сложных к более совершенным.

Эволюционистское религиоведение практически ограничивалось только одной дисциплиной — **сравнительной историей религии**, сводившейся, в свою очередь, в основном к первобытным религиям. Преобладал **сравнительный метод исследования**, целью которого было выявление сущности религии посредством анализа ее генезиса, а также **реконструкции типов религии** как ветвей эволюционного процесса. Сами принципы сравнения представляли собой:

— **обычное описание сходств и различий между разными религиями;**

— **сравнение двух типов религии** (например, религий Востока и Запада, древнегреческой и семитской религий);

— **сравнение более поздней религии с религией-паттерном** (например, с австралийским тотемизмом, африканским фетишизмом, меланезийской маной).

Дополнением сравнительного метода явился **метод пережитков**, создатель которого Э. Тайлор понимал под пережитками «**афункциональные элементы культуры, обязанные своим происхождением минувшим стадиям развития**». Будучи реликтами прошлого в современности, пережитки благодаря этому оказываются существенным источником познания как религии прошлого, так и культуры в целом.

Уровень развития науки 19 в., эмпирическая и методологическая база, которой располагали исследователи, не могли обеспечить создания достаточно непротиворечивой классификации религий. Хотя и в настоящее время совершенная классификация религий остается по-прежнему недостижимой для ученых, можно выделить некоторые критерии, на основе которых такая классификация должна строиться.

— **Во-первых, классификация не должна быть субъек-**

¹ См.: Смелзер Нейл. Социология. М., 1994. С. 465—466.

ективной и предвзятой. Принципом научного метода должно стать стремление к максимально возможной объективности.

— **Во-вторых,** предметом классификации должны быть **сущностные и типические черты** религиозной жизни. Научная ценность классификации находится в прямой зависимости от степени проникновения в глубины религиозной жизни и выраженности его в принципах систематизации. Хорошая классификация должна затрагивать основы религии и ее наиболее типичные элементы.

— **В-третьих,** хорошая классификация должна представлять как **общие черты,** присущие всем религиозным формам данного типа, так и **то, что есть особенного и уникального** в каждой из этих форм. Ни одна классификация не должна игнорировать конкретно-исторические особенности религиозных явлений, но нельзя и пренебрегать общими факторами, лежащими в основе самого выделения типов религиозного опыта, явлений и форм. Классификация религий включает в себя и задачу систематизации, и задачу исторического исследования религии.

— **В-четвертых,** желательно, чтобы классификация демонстрировала динамику религиозной жизни, исходя из того, что религия есть **живая, меняющаяся система.** Кроме того, классификация должна с помощью выбранных для этого категорий показывать, **каким образом из одной религиозной формы развивается другая.** Одним из самых опасных заблуждений является внеисторическое представление о религиозных системах как застывших и неподвижных.

— **В-пятых,** классификация должна включать в себя **четкое определение того, что именно классифицируется.** Если ставить цель описать типы религии, необходимо ответить на вопрос, что относится к религии как таковой и что — к ее индивидуальным проявлениям и формам. На подобные вопросы не так легко дать ответ. Тем не менее необходимо строго придерживаться указанных критериев в разработке классификации религиозных форм.

Раздел 2

Религиозный опыт

1. Сущность и формы религиозного и мистического опыта

Этот раздел посвящен предмету, который интересует всех, но доступен далеко не каждому. В последние годы многие открыли для себя сферу религии, привлекательную и таинственную область духовной жизни. И здесь неизбежно появляются вопросы: как получилось, что древние евреи с их примитивным бытом создали Библию? А каким образом Мухаммаду удалось его гениальное творение — Коран? И действительно ли Жанна д'Арк слышала голоса святых Екатерины и Маргариты? Почему ее отлучили от церкви и сожгли как еретичку? И если Бог един, то почему религий так много?

Все вопросы, касающиеся религии, имеют ответ. Религия — это особая сфера жизни человеческого духа, его взаимодействия с реальностью. Только реальность религии — иная, не та, с которой мы сталкиваемся в повседневной действительности. Всякое соприкосновение наших чувств и сознания с чем-то находящимся за их пределами — это опыт нашей личности. Соприкосновение с реальностью религии есть **религиозный опыт**.

Если бы не существовало религиозного опыта, не могло бы возникнуть никакой религии, как не было бы ни одной из естественных наук, если бы нам не была доступна сфера природы.

Многие люди во все исторические эпохи и во всех областях земного шара испытали на себе воздействие той реальности, о которой говорят религии. Их религиозный опыт был различен, но обладал и общими характеристиками. Интенсивность их переживаний тоже была разной. И самое интересное то, что глубина смысла, открывшегося в религиозном опыте, вовсе не зависела от уровня развития цивилизации, от образованности субъекта. Даже наоборот, в прошлом религиозный опыт был, как правило, ярче, интенсивней, и столкновения с

иной реальностью происходили чаще, чем сейчас.

Самым интенсивным и неповторимо-индивидуальным был опыт великих основателей религий — Будды, Моисея, Мухаммада, Иисуса Христа и его апостолов. Различия между религиями обусловлены различиями положенного в их основу религиозного опыта. Когда опыт основоположников стал достоянием широких масс людей, возникли стабильные формы и способы поклонения Богу (богам). Сложились системы культов. Возникла теология — наука о Боге и его характерных чертах (атрибутах), которая стала как бы теоретической надстройкой над религиозным опытом. Поскольку человеческий разум волновали проблемы, связанные с отношением человека и Бога, возникла философия религии. Сложилась своего рода привычка поклоняться Богу строго определенным способом, обращаться к Нему в строго определенных выражениях, представлять себе Его в строго определенных образах и вести себя согласно строго определенным канонам. Все это в совокупности называется религиозной традицией. Каждая существующая религия хранит и поддерживает свою традицию, а чаще всего в рамках одной религии существует несколько традиций — это католицизм, православие и протестантизм в христианстве, сунниты и шииты в исламе, хинаяна и махаяна в буддизме и т. д.

Мы пытаемся рассмотреть религиозный опыт комплексно — на материале многих существующих религий. Чтобы сделать изложение как можно более достоверным, мы стараемся максимально широко использовать свидетельства обладателей религиозного опыта — так сказать, слушать их «прямую речь». Одновременно мы пользуемся и материалами современных исследований, посвященных религиозному опыту и традициям. Опыт общения с иной реальностью — точка, где скрещиваются научные интересы психологии, социологии, религиоведения. Мы пытались, насколько возможно, осуществить в своей работе это скрещивание. При этом мы брали религиозный опыт максимально широко — как опыт соприкосновения с реальностью иного порядка, вне зависимости от того, был ли этот опыт выражен в символах и образах той или иной религиозной традиции.

Этот раздел, возможно, на чей-то взгляд грешит излишней описательностью. В нем много свидетельств и мало четких выводов. Но такова специфика предмета.

Имея дело с опытом, приходится стать феноменологом. Ибо та реальность, которая стоит за религиозным опытом, не может быть концептуализирована. Во всяком случае, это задача не учебного пособия.

Современная ситуация в обществе характеризуется повышением интереса к религиозному и мистическому опыту. В последнее десятилетие многие с удивлением открыли для себя тот факт, что наука, особенно западная, уже не отворачивается от мистического опыта, а делает его предметом пристального изучения. Дело в том, что человек и его внутренняя реальность, его дух, гораздо сложнее, чем это представлялось с позиций жесткого рационализма. Ситуации, в которых человеческая духовность поднимается выше привычных пределов, — мистический опыт, творчество, любовь — представляют серьезный материал для исследования природы человека. Религиозные традиции, прежде всего традиции Востока, располагают определенной техникой работы с сознанием и телом, направленной на достижение более высоких состояний сознания. Интересные факты и описания приводятся в свидетельствах специалистов-реаниматологов и людей, вернувшихся к жизни из состояния клинической смерти.

Усиление внимания к религиозному и мистическому опыту происходит на фоне спада интереса к чисто интеллектуальным, теоретическим исследованиям в области религии. Заходит речь даже о «коперниканской революции» в теологии, «повороте к субъекту», чтобы подчеркнуть связь положений теологии с личностным опытом пограничных ситуаций человеческого существования. Даже в рамках таких строгих и давних религиозных традиций, как римско-католическая, теперь нередко утверждают, что единственный путь к подлинному богопознанию — это личностный опыт, который является самым надежным основанием веры.

Несмотря на такую тенденцию, сложившуюся в последнее время, а порой просто в качестве реакции на нее, ученые академической традиции дают скорее отрицательную оценку мистицизму и религиозному опыту. С их точки зрения, апелляция к мистицизму и индивидуальному религиозному опыту свидетельствует о кризисе рациональных способов обоснования положений религии, о невозможности дальнейшего концептуального развития теологии.

Нам представляются ошибочными попытки противо-

поставления рационального и индивидуально-мистического начала в религии. Рационально-спекулятивное богопознание без опоры на непосредственные переживания присутствия божества превращается в схоластику. В то же время непосредственный опыт единения с Богом нуждается в адекватной рациональной интерпретации, чтобы не раствориться бесследно в памяти пережившего его индивида, а стать достоянием других индивидов и других поколений. **Ведь непосредственный религиозный опыт — это эмоциональное переживание, которое без должного рационального оформления его содержания не может сохраняться в памяти.**

История религий изобилует случаями, когда подлинное и обладающее несомненной ценностью индивидуальное мистическое переживание объявлялось еретическим и отвергалось церковной традицией.

Взаимоотношения между носителями индивидуального мистического опыта и религиозной традицией в лице ее функционеров никогда не были безоблачными. Мы в своей работе пытались высветить специфику этих взаимоотношений, показать основные функции религиозной традиции в обществе. Опираясь на идеи крупнейших специалистов в области социологии религии, мы стремились подчеркнуть, что религиозная традиция является лишь посредником между индивидом — носителем мистического опыта — и обществом, которое при помощи традиции строит свои отношения со священным. В трактовке понятия «священного» мы придерживаемся подхода величайшего религиоведа современности — М. Элиаде, утверждавшего, что представление о священном неизбежно присутствует у каждого человека на уровне структур коллективного бессознательного. Общество не может существовать без «священного» потому, что потребность в священном составляет ядро духовной жизни человека как такового. И отношения между индивидами, между индивидом и группой, между индивидом и обществом в целом не могут строиться без духовного, ценностного фундамента, а это и есть священное. Корень переживания человеком «священного» скрыт в непосредственном религиозном опыте, но общество не может не использовать его авторитет для поддержания стабильности и сохранения сложившейся социальной иерархии. **Религиозная традиция с этой точки зрения есть не что иное, как особая социальная структура, воспроизводящая, хранящая и транс-**

лирующая содержание полученных из опыта представлений о священном.

Рассматривая религиозный и мистический опыт в психологическом измерении, в первую очередь необходимо было показать, что особенности психологии субъекта такого опыта не являются проявлениями болезни. Человек, обладающий собственным опытом встречи с иной реальностью, иногда характеризуется более сложной психической организацией, но воспринимаемое им едва ли можно объявить галлюцинацией. Тем не менее очевидна тесная связь между мистическими переживаниями и определенными видами акцентуаций. Кроме того, очевидно, существование на грани двух реальностей, в свою очередь, расшатывает психику субъекта. В разделе, посвященном психологии мистического опыта, мы также останавливаемся на попытках некоторых исследователей воспроизвести переживания экстатического состояния с помощью психотропных и психоделических средств, а также в условиях искусственной сенсорной депривации. Отдельно рассматривается подход к мистическому опыту с точки зрения теории психоанализа. Здесь прежде всего нас интересовало понимание мистического у Юнга.

1.1. Понятие религиозного опыта

Понятие религиозного опыта включает в себя такие аспекты, как изумление перед бесконечностью космоса, трепет и ощущение тайны в присутствии священного, ощущение зависимости от божественной силы или невидимого порядка вещей, чувство вины и беспокойство, сопровождающее веру в божественное правосудие, и ощущение мира и покоя в надежде на божественное прощение. Некоторые мыслители указывают на религиозный аспект смысла жизни и индивидуальной судьбы.

В первом случае религиозный опыт предполагает контакт с божеством, аналогичный контакту с другими людьми и вещами в мире. Во втором случае имеется в виду не контакт с божеством, а скорее восприятие священного или праведности как реальности; или то, что всякий опыт может рассматриваться в связи с тем основанием, на котором он возникает. Таким образом, понятие религиозного опыта относится к специфическому восприятию божественного или предельного, а

также может применяться к любой форме опыта, свидетельствующего о божественном и о предельной реальности.

Понятие религиозного опыта не было широко распространенным термином до опубликования работы У. Джемса «Многообразие религиозного опыта». Однако интерпретация религиозных концепций и доктрин на основе индивидуального опыта осуществлялась еще испанскими мистиками 16 в. и протестантскими реформаторами. Особое значение религиозному опыту придавали в своих трудах такие мыслители, как Дж. Эдвардс, Ф. Шлейермахер и Р. Отто. Их основной аргумент состоял в том, что религиозный опыт позволяет как бы «из первых рук» понять религию как реальность человеческой жизни, а не только как принадлежность к той или иной церкви или как веру в определенные доктрины. Попытки интерпретировать такие понятия, как Бог, вера, грех, спасение и т. д., при помощи личного опыта открывают массу материала для исследования религии с точки зрения психологии, истории, антропологии и социологии, равно как и с точки зрения теологии и философии. Особую значимость религиозный опыт приобретает для феноменологии (поиска базисных структур человеческого сознания) и экзистенциализма.

На базе этих исследований возникло множество противоречащих друг другу концепций, в том числе не только различное понимание сущности и структуры религиозного опыта, но и различные представления о критериях его оценки и о возможностях подобной оценки в рамках той или иной научной дисциплины. Можно выделить здесь четыре узловых проблемы:

1. Представляет ли собой религиозный опыт некое специфическое переживание «священного», или всякий опыт можно рассматривать как религиозный, если он каким-то образом связан с божеством.

2. По каким критериям следует отличать религию и «религиозное» от «секулярного» и от других форм духовности, таких, как мораль и искусство.

3. Может ли религиозный опыт быть понят и правильно оценен с точки зрения его истоков и его социальных и психологических условий, или он представляет собой самобытное явление и должен быть понят сам по себе.

4. Обладает ли религиозный опыт когнитивным статусом, предполагающим объективный контакт с су-

ществом, существами или силами, находящимися вне человеческого сознания, или он всецело субъективен и его составляют чувства и представления, не имеющие за собой никакого объекта. Последняя проблема возникла в связи с позитивистскими воззрениями и некоторыми разновидностями эмпиризма, которые ограничивают доступную человеку реальность сферой чувственного опыта. Эта проблема может быть сразу разрешена утверждением, что ее обсуждать бессмысленно, так как ключевые понятия, например, «Бог» или «сила», лишены точного значения.

Сторонники мистицизма — например, Р. Джонс, У. Т. Стейк — отстаивали достоверность непосредственного переживания божества. Теологи, такие, как Эмиль Бруннер, подчеркивали самодостоверный характер контакта человека и Бога. Психологи натуралистической ориентации — З. Фрейд и Дж. Леуба — опровергали подобные утверждения, понимая религию в рамках психологического и генетического подходов как проекцию стремлений и влечений человека. Такие философы, как У. Джемс, Дж. Ройс, У. Хокинг и У. Урбан, представляют идеалистическую традицию в понимании религии, считая, что для понимания природы Бога следует использовать понятия цели, ценности и смысла. Философы-натуралисты типа Дьюи утверждали, что религиозный опыт отражает скорее особенности человеческого духа, чем какую-либо сверхъестественную реальность. Некоторые теологи, такие, как Кл. Макинтош и Г. Вейман, пытались создать «эмпирическую теологию» на базе религиозного опыта, который понимался ими как прямое восприятие Бога, имеющее чувственный характер. Философы-персоналисты — Э. Брайтман и П. Бертоцци — рассматривали человеческую личность как базисную категорию для понимания всякого опыта и интерпретировали религиозный опыт как раскрытие космической личности Бога. Экзистенциалисты — С. Кьеркегор, Г. Марсель, П. Тиллих — видели в религиозном опыте способ преодолеть отчуждение и возможность подлинной самореализации человека как целостной личности. А. Уайтхед и Ч. Хартшорн считали, что понятие Бога приходит в религиозном опыте, но проблемы сущности и реальности Бога относятся к области логического исследования и метафизической интерпретации. Для логических позитивистов типичной является точка зрения А. Айера, утверждавшего,

что выражения религиозно-теологического содержания лишены буквального значения, ибо не существует способа их подтверждения или фальсификации. С этой точки зрения религиозный опыт выступает как всецело эмоциональный феномен, не обладающий никакой когнитивной ценностью. Последователи Л. Витгенштейна, основателя философии лингвистического анализа, рассматривают религиозный опыт сквозь призму структуры религиозного языка, пытаясь точно установить, как именно функционирует этот язык в общине пользующихся им верующих.

Религиозный опыт и другие виды опыта

Религиозный опыт невозможно рассматривать в рамках общей теории опыта. С точки зрения английской философской традиции, берущей начало от Дж. Локка и Д. Юма, опыт есть восприятие внешнего мира через органы чувств. Опыт с его сенситивным содержанием противопоставлялся разуму, понимаемому как сфера логики и математики. Разум рассматривался как чистая доска из воска, на которой оставляет свой отпечаток чувственный мир. И человек лишь пассивно воспринимает то, что дается ему в опыте. Разум может различать и сравнивать ощущения, понимать их значение, но сами данные о внешнем мире поступают только через опыт.

Согласно этому классическому варианту эмпиризма, все понятия, представления и теории, выраженные в концептуальной форме, могут быть поняты и оценены только исходя из их первоначального источника — чувственного опыта.

Такое понимание опыта подвергалось критике с двух сторон. И. Кант, хотя и разделял некоторые положения классического эмпиризма, тем не менее утверждал, что опыт нельзя сводить к пассивному восприятию чувственного материала; он вырастает на основе чувственного восприятия, но организуется категориями разума, которые не производны от ощущения. Кант открыл путь к новому пониманию значения интерпретации в опыте. Его преемники — И. Фихте, Ф. Шеллинг и Г. Гегель пришли к пониманию опыта как многосторонней рефлексии над многократными контактами человека с миром, другими людьми и самим собой.

Вторая атака на классическую концепцию опыта была предпринята представителями американского философского прагматизма — Ч. Пирсом, У. Джемсом и Дж. Дьюи, для которых опыт есть средство совершення открытий, то есть составляет нечто большее, чем просто пассивная регистрация данных восприятий. Прагматисты рассматривали опыт как целенаправленную деятельность человека и одновременно — как результат многократного взаимодействия между человеком и окружающим миром. Более того, они делали упор на социальный характер опыта, в то время как классическая концепция представляла опыт как чисто индивидуальный феномен. Для прагматистов опыт не ограничивается лишь собственным содержанием, но включает в себя и так называемое «измерение опыта» — те смысловые границы — социальные, моральные, эстетические, политические, религиозные — в которых осуществляется интерпретация полученных данных. Джемс пошел еще дальше, создав всеобъемлющую теорию опыта, известную как **радикальный эмпиризм**, в соответствии с которой отношения и связи между различными сферами опыта даются вместе с самим опытом.

Критики классического эмпиризма, хотя и не занимались отдельно религиозным опытом, видели, однако, что если опыт ограничен сферой чувственно воспринимаемого, то трудно понять, что означает выражение «религиозный опыт». Ведь «божественное» не может рассматриваться как объект чувственного восприятия наряду с другими объектами. Поэтому возникли попытки понимать опыт более широко. Сквозь все теории опыта красной нитью проходит сознание того, что **опыт требует выражения в языке и в символических формах**. Для того, чтобы знать, с чем именно мы сталкиваемся в опыте и как понимать раскрывшееся нам в нем, мы должны обладать способностью называть, описывать и интерпретировать объекты, людей и события, а это значит, что нам необходим язык и понятия. Никакой опыт не может быть подвергнут анализу в своей непосредственности; для того чтобы содержание опыта могло быть сообщено другим и подвергнуто критическому исследованию, необходимо, чтобы он был охвачен символической формой. Опыт описывается и интерпретируется в различных системах значений, которые совпадают с многообразными сферами использования языковых форм — политикой, религией, наукой, моралью, эстетикой и т. д.

Концепции религиозного опыта

Собственно религиозный опыт пытались определить самым различным образом. Среди вариантов определения можно выделить следующие: **чувство священного**, сочетающее в себе **трепет** и **благоговение**; ощущение **абсолютной зависимости**, раскрывающее статус человека как **сотворенного существа**; чувство **единства с божеством**; ощущение **разумности** и **вечной справедливости** в космическом масштабе; **непосредственное восприятие Бога**; **контакт с совершенно «иной» реальностью**; ощущение **присутствия преобразующей силы**. Иногда, как у библейских пророков Ветхого Завета, религиозный опыт проявлялся в критике окружающих людей и стремлении преодолеть разрыв с Богом. Те, кто определяет религию как одно из измерений или аспект опыта, указывают на отношение человека к возвышенному идеалу, рассматривают религиозный опыт как реакцию на жизнь в целом, как проявление потребности в смысле бытия, в силе, которая бы придавала цельность человеческой личности. Действительно, поиски в данном случае направлены на некий предельный объект вне человеческого сознания, который бы служил основанием бытия человека, и этот объект называется религиозным. Все интерпретации религиозного опыта едины в том, что он включает в себя все, обладающее предельной значимостью для человека, и предполагает веру в то, что эти предельные ценности существуют реально.

Из-за того, что религиозность и мораль тесно взаимосвязаны, их иногда ошибочно отождествляют. Этому способствуют и многочисленные попытки — начиная с Канта — рассматривать религию как чистую мораль или просто как требование выполнять свой долг. Однако обычно между моралью и религией делается различие: религия занимается вопросами о **бытии человеческой личности, ее природе и о том, что признается объектом культового поклонения**, в то время как к сфере морали относятся **оценки деятельности субъекта и принципы, регулирующие его отношение к другим субъектам**. Хотя общепринятым является то, что религия должна оказывать влияние на поведение человека, некоторые теоретики идут дальше и утверждают

что без религии вообще никакая мораль невозможна. А их оппоненты настаивают на том, что мораль должна оставаться автономной сферой духовной жизни человека, свободной от санкций божества.

Религиозный опыт следует отличать от эстетических аспектов духовной практики: он связан с поклонением божеству, в то время как эстетический экстаз фокусируется на наслаждении самими по себе воспринимаемыми формами, качествами и образами объектов природы или произведений искусства. Исследования антропологов показали, что первобытные религии породили множество видов искусства, которые с течением времени превратились в самостоятельные секулярные формы самовыражения. Проблема взаимоотношений религии и искусства встает наиболее остро, когда делаются ссылки на религиозное искусство как особую форму эстетического. Поскольку религиозный опыт связан с областью сакрального и со смыслом человеческой жизни в целом, большинство специалистов полагают, что необходимо вскрыть его взаимоотношения со всеми другими видами и формами человеческой практики. Исследование этих взаимоотношений относится к предметной области теологии и философии религии.

1.2. Структура религиозного опыта

1. «Я» и «Другой». Любой религиозный опыт можно описать, опираясь на три основных элемента:

— **мировоззрение, чувства, представления и отношения с внешним миром** индивидуума, переживающего опыт;

— **раскрываемый в данном опыте объект** религиозного поклонения или **реальность**, на которую данный опыт указывает;

— **социальные формы**, вырастающие из того факта, что данный опыт может разделяться другими людьми.

Несмотря на то, что в целях анализа два элемента фиксируются отдельно, в самом религиозном переживании они не разделяются. Религиозный опыт всегда связан с мировоззрением личности и ее поиском реальной самости, он направлен на ту силу, которая придает жизни характер священного и составляет основание и цель всякого существования. Таким образом, понятие

религиозного опыта охватывает все многообразие его индивидуальных проявлений, в том числе и

— чувство благоговения перед тайной человеческого предназначения;

— ощущение страха и собственной нечистоты при соприкосновении со святыней;

— ощущение присутствия силы или личности, которая одновременно и любит, и подвергает суду человека;

— ощущение отвергнутости или, напротив, предзаданной направленности жизни к слиянию с божеством;

— облегчение, связанное с переживанием божественного всепрощения;

— ощущение наличия в мире невидимого порядка или силы, благодаря которой всякая индивидуальная жизнь обретает ценность;

— чувство единства с Богом и преодоления эгоцентрического «Я».

Во всех этих ситуациях опыт реализуется в жизни индивидуума, концентрирующего в этот момент свое внимание на «Другом», или божественной реальности. Определение природы этого «Другого» весьма проблематично, поскольку требует единой интерпретации разнообразных символов, аналогий, образов и понятий, касающихся раскрываемой в религиозном опыте реальности. Имеются четыре основных концепции божества:

— Божество как имперсональная сущность, священный порядок (Логос, Дао), которому подчиняется мироздание и которым определяется человеческая судьба.

— Бог как сила, обладающая святостью, к которой нужно приближаться с трепетом, после специальной подготовки или ритуального очищения.

— Бог как всепроникающее Единство, гармония и цель мистических поисков.

— Бог как личность, трансцендентная по отношению к миру и человеку и одновременно связанная с ним.

Теологи и философы выработали два наиболее значимых подхода к интерпретации Бога: трансцендентализм и имманентизм. Первый из них связан с понятием «трансцендентного», то есть переходящего пределы, существующего «по ту сторону». Когда Бог рассматри-

вается с позиции трансцендентализма, это означает, что он интерпретируется как **отдельный от человека и мира** и его невозможно идентифицировать с ними. Если же Бог рассматривается как **имманентный**, это означает, что он полностью или частично отождествляется с некоей **реальностью внутри мира**, например, с человеком или с космическим порядком. Концепция **имперсонального Бога** представляет собой **предельный вариант имманентизма**, поскольку в данном случае Бог отождествляется с разумным порядком мироздания, который всецело находится в рамках мира и не вносится в него извне. Концепция **Бога как личности** — **предельный вариант трансцендентализма**, поскольку Бог в данном случае не отождествляется ни с миром, ни с человеком, даже частично. Некоторые мыслители описывали Бога как полностью трансцендентного, или «Всецело иного» по отношению к мировой реальности, некоторые утверждали полную имманентность божества, а прочие считают, что оба подхода в равной степени применимы и не исключают друг друга.

2. Социальные формы выражения религиозного опыта. Все существующие исторически религиозные традиции уходят корнями в религиозный опыт; прежде всего этот опыт **харизматических личностей**, ставших **основателями конкретных религий**. Причастность к их опыту учеников и последователей сделала возможным возникновение религиозных общин. Таким образом, первичным фактом является социальное измерение религии, но последнее не должно противопоставляться индивидуальному религиозному опыту.

На проблему соотношения индивидуального и социального в религиозном опыте возможны различные точки зрения. К примеру, Уайтхед подчеркивает индивидуальный, «одионый» характер религиозного опыта, в то время как Э. Дюркгейм рассматривает религию как всецело социальный факт. Социальное выражение религиозного опыта на практике выливается в формирование **особых религиозных групп**, отличных от природных, или естественных групп, таких, как семья, локальное сообщество или государство.

Религиозные общности, в том числе братства, общества мистериальных культов, церкви, синагоги, секты, монастыри, монашеские и миссионерские ордена, первоначально служили сохранению и интерпретации соот-

ветствующих традиций и доктрин, культовой практики и литургических форм, через которые выражался религиозный опыт. Такие общности играли важную роль в оформлении религиозного опыта и донесении его до индивидов через структуры богослужения и литургии и установленный священный календарь.

Религиозные общности отличаются друг от друга по степени признания важности индивидуального переживания божества. Напряженность между индивидуальными и социальными факторами особенно ярко проявляется в периоды, когда индивидуальный опыт пророка или реформатора приходит в противоречие с принятыми в общине нормой опыта и его интерпретацией. Но, хотя религиозная община и стремится сохранить исторически сложившиеся рамки интерпретации религиозного опыта, каждой общине приходится искать и находить пути для признания нового опыта и новых откровений, возникающих как результат индивидуального размышления и созерцания.

3. Объективная направленность религиозного опыта. Религиозный опыт всегда интерпретировался теми, кто его имел, как указание на некую потустороннюю реальность, рассматриваемую как реальность божественная. В глазах верующего религиозный опыт раскрывает нечто иное по отношению к его собственному существованию. Объект религиозного опыта иногда рассматривают как «интенциональный», то есть обусловленный субъектом. Анализ религиозного опыта, его интерпретаций и вырастающих из него религиозных представлений может иметь своим конечным результатом отрицание существования за рамками опыта особой реальности или признание ее существования проблематичным. Однако подобные выводы не могут изменить того факта, что всякий религиозный опыт есть переживание «чего-то» вне собственного «Я».

Проблема когнитивной значимости — или объективной достоверности — религиозного опыта представляет собой одну из наиболее сложных проблем философии религии. В связи с этой проблемой необходимо проводить различие между способами описания рассматриваемого феномена и критической оценкой истинности данных опыта. Даже если описание и оценка не полностью отличаются и подразумевают друг друга, общепризнанным является тот факт, что проблема досто-

верности религиозного опыта не может решаться лишь на основе исторического или описательного подхода.

Достоверность и когнитивная значимость требуют логических, семантических, эпистемологических и метафизических критериев — принципов рациональности, непротиворечивости, смысла, познания и реальности. Это означает, что оценка религиозного опыта, по существу, составляет философскую и теологическую проблему. **Антропологи** стремятся к определению и описанию религиозного опыта первобытных племен как составной части общей истории и теории человека. **Социологи** стараются сконцентрировать свое внимание на формах социального выражения религиозного опыта, видя в нем фактор, определяющий природу собственного религиозных объединений в их отношении с другими группами. **Психологи** пытаются соотнести религиозный опыт с жизнью личности и показать его связь со структурой личности в целом, ее поведением, отношениями и потребностями. Во всех этих случаях религиозный опыт рассматривается с точки зрения тех функций, которые он выполняет в жизни человека и общества. Как показал английский историк В. В. Фаулер в своей работе «Религиозный опыт римлян», задача выяснения роли религии в обществе может быть решена и без привлечения проблемы когнитивного статуса религиозных чувств, идей и верований. Эмпирическое исследование может обойти стороной вопрос о достоверности религиозного опыта.

Логический позитивизм представляет собой наиболее радикальный вариант отказа от когнитивной значимости религиозного опыта: утверждается, что такие понятия, как «Бог», лишены объективного смысла, поскольку не могут быть ни фальсифицированы, ни верифицированы. Последователи Л. Витгенштейна, хотя и считают религиозный опыт некогнитивным, все же пытаются исследовать особенности религиозного языка в связи с его функционированием в кругу верующих. Некоторые психологи лишают религиозный опыт когнитивного статуса на том основании, что рассматривают его лишь как проекцию неуверенности человека перед лицом жизненных проблем.

4. Непосредственность и опосредование религиозного опыта. Среди сторонников мнения, что религиозный опыт обладает когнитивной значимостью, необхо-

димо выделять две группы:

— те, кто рассматривает этот опыт как непосредственное общение с божеством;

— те, кто считает, что познание Бога вырастает из интерпретации религиозного опыта. Например, еврейский религиозный философ М. Бубер описывает религиозный опыт как отношение «Я» и «Ты» — это непосредственное межличностное общение и составляет для Бубера религиозный опыт, как он его понимает. Другая форма непосредственного религиозного опыта — преодоление всех форм различения и достижение полного единства с божеством.

Но очень многие мыслители, хотя и признают значимость религиозного опыта, не соглашались с тем, что он должен оставаться без соответствующей философской интерпретации, без критического анализа. Некоторые — например, Пауль Тиллих, утверждают, что существует так называемый «пограничный опыт», который понятен только если в опыте реально присутствует священное. Х. Д. Льюис и Ч. Хартшорн считают, что в религиозном опыте реально присутствует трансцендентный элемент, но то, что открылось в опыте, должно получить соответствующую интерпретацию. Дьюи рассматривает религиозный опыт как указание на присутствие Бога, находящегося в активной и творческой связи с реальным ходом событий в мире. Уайтхед определяет присутствие Бога через ощущение «вечной правильности» структуры мироздания и делает основанием достоверности религиозного опыта необходимость существования Бога как космологического принципа селекции, направленной на реализацию добра в ходе мирового процесса. Джемс считает, что подтверждением данных религиозного опыта являются его последствия для жизни индивидуума: достоверный опыт характеризует наличие философского смысла и пользы для морали. Наконец, некоторые мыслители связывают опыт и интерпретацию, указывая, что корни традиционных доказательств существования Бога скрыты в ощущении совершенства, вторичности собственного существования, наличия смысла в человеческой жизни. С этой точки зрения аргументы в пользу реальности Бога представляют собой не просто формальные доказательства, а скорее рациональное выражение паттернов, данных в религиозном опыте.

Можно выделить две разновидности религиозного опыта. К первой относится такой опыт, который возникает неожиданно и непредвиденно. Ко второй — такой опыт, которого намеренно ищут и к которому готовятся. В первом случае наряду с неожиданностью следует зафиксировать следующую важнейшую характеристику: опыту предшествует определенное напряжение, а за опытом наступает состояние умиротворения.

Мистики, пророки и религиозные мыслители многих — западных и восточных — традиций единодушно подчеркивали необходимость разнообразных форм подготовки к принятию религиозного откровения. Основная идея состоит в том, что обыденные способы восприятия мира, которые диктуются требованиями повседневной жизни, препятствуют пониманию религиозной истины. Человек должен выйти за эти пределы, преодолев их при помощи особой дисциплины ума и тела. Можно выделить три классических типа подготовки к религиозному опыту:

— рационально-диалектический тип — тренировка мышления для достижения инсайта (это объясняет, почему многие мыслители-мистики, от Пифагора до Николая Кузанского и Спинозы, углубленно занимались математикой);

— моральная подготовка — достижение чистоты сердца, иногда соединенное с телесной дисциплиной, — например, как у индийских йогов;

— использование наркотических веществ с целью расширения границ сознания.

Примечательно, что все великие мистики рассматривали подобную подготовку как необходимое, но далеко не достаточное условие опыта. Можно пройти подготовку, но не получить откровения. Опыт, описанный св. Хуаном де ла Крус, испанским мистиком 16 века, как «темная ночь души», раскрывает именно ощущение неудачи. Человек в этой ситуации чувствует, что Бог покинул его, вверг его во тьму и, возможно, навсегда. Мистики, принадлежавшие к традициям даосизма и буддизма, часто отмечали спонтанность откровения и необходимость добиваться его при помощи «борьбы без усилий» — сочетания сознания необходимости поиска и понимания того, что откровение может и не наступить. Дзэн-буддисты любят указывать на откровения, которые уже достигнуты, но не признаются таковыми до

тех пор, пока потрясенный субъект не очистит их от обыденных мыслительных штампов.

1.3. Типы религиозного опыта

В связи с тем, что религиозный опыт в значительной мере имеет личностный характер¹, его исследование приобретает психологическую окраску. Можно выделить устойчивые, отличающиеся друг от друга психологические типы личностей, в той или иной мере работающих с религиозным опытом.

1. *Мистик* — тип созерцателя. Отвлекаясь от окружающего мира и его влияния, мистик пытается обнаружить и развить в себе свою подлинную самость. Состояние, к которому он стремится, называется просветлением и предполагает, как мы указывали выше, предварительное очищение. Хотя мистицизм находит социальное выражение, сам по себе мистик чаще всего индивидуалист-одиночка, избегающий общения с людьми, чтобы не нарушить своей внутренней сосредоточенности. Пример — И. Сведенборг.

2. *Пророк* — личность, имеющая нерегулярный, но очень интенсивный религиозный опыт. Пророк, в отличие от мистика, все время с людьми, это в высшей степени социальная фигура. Он чувствует себя призванным быть глашатаем религиозных истин перед членами общины и всем человечеством, рассматривая свой опыт как послание от Бога, позволяющее оценивать прошлое и предвидеть будущее. Пример — библейские пророки.

3. *Священнослужитель* — посредник между человеком и божеством. Его основная функция состоит в том, чтобы правильно выстраивать порядок богослужения по литургическим канонам. В отличие от пророка, чей религиозный опыт обычно бывает спонтан-

¹ «И мы не должны проходить мимо существования личностного религиозного опыта даже на первобытном уровне. Как утверждала одна из выдающихся авторитетов в области примитивной религии Рут Бенедикт, такие факты, как изоляция новичков для инициации, их индивидуальные трудности во время испытания, общение с духами, показывают нам, что первобытная религия часто существовала в форме индивидуального религиозного опыта» (Вах И. Социология религии. Часть I. Методологические пролегомены. С. 150).

ным, священнослужитель приобретает свой авторитет в религиозной организации благодаря специальному образованию и подготовке, выступая как профессиональный хранитель традиции. Он выполняет обязанности духовного наставника и советчика верующих, а также обязанности церковного администратора. Поэтому священнослужитель одновременно является и созерцателем, и деятелем. Эти два начала могут сочетаться в различной пропорции, в зависимости от обстоятельств и индивидуальных психологических качеств. Пример — о. Иоанн Кронштадский.

4. Реформатор — личность, находящаяся в рамках той или иной религиозной традиции, стремящаяся преобразовать эту традицию в соответствии с собственным религиозным опытом. Преобразования могут иметь характер моральных, интеллектуальных, церковно-административных — в зависимости от психологии реформатора и требований времени. Для всех реформаторов общим является убеждение в том, что наиболее важные и ценные черты представляемой ими традиции искажены или утрачены, но их можно восстановить при условии очищения религии от посторонних наслоений. Реформатор — активная личность, способная к решительным действиям, он деятельно участвует в практическом осуществлении реформ. Примеры — Лютер, патриарх Никон, Савонарола.

5. Монах — член религиозного ордена, удалившийся от секулярной жизни в особое уединенное или уже освященное традицией место, поскольку там больше, чем в миру, возможностей вести традиционно-религиозный образ жизни и придерживаться высоких моральных и обрядовых требований. Существуют различные монашеские ордена, порядок членства и требования в которых различны. Это различие обусловлено многообразием типов религиозного опыта и типов психики людей. Уставы орденов и монастырей ориентированы на различные аспекты религиозного опыта. Так, существуют ордена, где во главу угла поставлен аскетизм и жесткая самодисциплина. В других главной задачей является изучение и дальнейшее развитие теологии. Некоторые ордена функционируют как миссионерские, пропагандируя религию в ближних и дальних странах, занимаясь благотворительностью, уходом за больными и т. д. Примеры: Франциск Ассизский, мать

Мария.

6. *Монах-отшельник*, или пустынник, — человек, для которого необходимо уединенное проживание в диких, безлюдных местах с суровой природой, чтобы добиться очищения души и интенсивного религиозного опыта. Стадию отшельничества различной продолжительности проходили также и многие представители других типов, например, Иоанн Креститель, Серафим Саровский и т. д.

7. *Святой* — личность, воплощающая в глазах религиозной общности идеал совершенства в той или иной его форме. Это может быть мученик, доказавший совершенство своей веры страданиями и гибелью; чудотворец, обладающий особыми способностями в плане религиозного опыта, исцеляющий больных и предсказывающий будущее, праведник, достигший особой моральной и духовной высоты благодаря безупречной жизни. Статус святого обладает высокой социальной значимостью, так как формальный институт канонизации позволяет церкви официально объявить святыми людей, весьма косвенно связанных с религиозным опытом, но оказавших серьезные услуги государству и культуре. Например, среди святых Русской православной церкви можно встретить и **Сергия Радонежского**, и княгиню **Ольгу**, и **Феофана Затворника**, и **Дмитрия Донского**. Римская католическая церковь среди своих святых числит **Терезу Авильскую**, **Бернара из Клерво**, римского императора **Константина** и **Жанну д'Арк**.

8. *Теолог* — тип интеллектуала-теоретика, задача которого состоит в том, чтобы выразить верования данной религиозной общности в концептуально-рациональной форме. Содержание своей мыслительной деятельности он черпает в материале традиции, преломляя его сквозь призму собственного религиозного опыта, осмысливая с точки зрения запросов времени. Теолог может и не иметь непосредственного личного опыта, он имеет его в опосредованной форме, осваивая теоретические достижения религиозной мысли прошлого в своей традиции и, возможно, в других известных ему традициях. Теолог — это прежде всего интерпретатор и реинтерпретатор. Примеры — **Фома Аквинский**, **В. Лосский**.

9. *Основоположник традиции* — фигура по своему масштабу намного превосходит все остальные. Его ре-

лигиозный опыт уникален и очень интенсивен, так что становится основой новой религии. Авторитет основоположника традиции сохраняется в течение многих веков. Как правило, основоположник окружает себя группой учеников и ближайших последователей, которые затем распространяют его религиозный опыт. Возникновение новых религий есть результат воздействия этих незаурядных личностей и их опыта на ближнее и дальнее окружение. Примеры: Моисей, Будда, Христос, Мухаммад.

Все приведенные нами типы религиозных деятелей находятся в том или ином отношении к тому непосредственному религиозному опыту, который принято называть мистическим.

Религиозный лидер как модель для подражания

Психологи установили, что многообразные формы социального поведения человека основаны на наблюдении над другими индивидами его сообщества, которые служат моделью для подражания. Стремление к подражанию связано со многими факторами. Например, люди охотнее подражают главным образом каким-то знаменитостям или тем, перед кем они преклоняются, кто вызывает у них чувство почтения и благоговения.

Религиозный лидер, с точки зрения С. Каца, представляет собой такую модель, которой всячески пытаются подражать ученики. Всестороннее подражание приводит верующего к идентификации с учителем, а следовательно, и с высшей реальностью. Стараясь точно повторить физический и духовный образ жизни модели, ученик теряет в ней свое личное, поднимается над повседневными делами и открывает смысл бытия. С. Кац описывает 13 «ролей», в которых учитель выступает как модель:

- образец поведения для верующих;
- представитель своей религии;
- пример осуществления традиции в жизни;
- доказательство присутствия в ней высшей реальности;
- носитель новых откровений;
- выразитель новых интерпретаций старого учения;
- вневременная, всегда живая личность для каж-

дого поколения верующих;

- основатель новой религиозной общины;
- радикальный реформатор прежней религии (Будда, Иисус, Мухаммад);
- богочеловек, образец совершенства;
- посредник между небом и землей, мост между теорией и практикой;
- моральная парадигма;
- высший тип разума и познания, источник гнозиса.

В исламе уникальной моделью является Мухаммад, завершающий собой цепь откровений, образец космического и человеческого совершенства, которому все стремятся подражать, но с которым никто не может сравниться. Подражание пророку пропитывает всю религиозную жизнь мусульманина от вершин метафизической теории до мелочей быта — одежды, пищи, молитвы и духовной тренировки. Главные требования имитации модели — это дисциплина и самоотречение, затем бедность — не только отсутствие собственности, но отсутствие желания ее иметь. Так, в суфизме успешность обучения зависит от степени идентификации последователя со своим шейхом. Это основной путь и к личностной интеграции, и к мистическому союзу. **Шейх является не только учителем, руководителем, но и образцом для подражания. Это «второе Я», другое Я, которое в конце через согласие на глубочайшую преданность между двумя перестает быть «другим». Существующие в некоторых суфийских братствах ритуальные моменты — в частности, связанные с новой, единой для братства, одеждой для обращаемых — служат той же идентификации: сначала — внешней, затем — действенной, наконец — внутренней. Идентификация, слияние с шейхом — путь к слиянию с Аллахом. На вопрос, кто более велик — шейх или Аллах, один из суфиев отвечал: «Я знаю только своего учителя, я не знаю никого, кроме него; и я знаю, что он более велик, чем все остальные». Другой суфий на тот же вопрос ответил, что «нет разницы между ними двумя».**

Буддизм сосредоточен в личности Будды, как христианство — в Христе. Жизнь Будды олицетворяет модель перехода из состояния сансары в состояние нирваны и является прототипом для всех буддистов, желающих достичь просветления. Особенно ярко выражено подражание Будде в образе жизни монахов, бхик-

ху, пытающихся добиться нирваны: отказ от собственности и всех прочих благ; от семейных привязанностей и крова; половое воздержание и подавление других страстей; обязательная бедность, даже нищенство и бездомность и т. д. Аскетический подвиг учителя и его учение о дхарме, о «Четырех благородных истинах» и о «Восьмеричном пути» придавало монахам решимость покинуть мирское, чтобы создать себе условия для созерцательной жизни, ведущей к просветлению. Подражая Будде, они не только учились сами, но, подобно ему, учили других на примере своей жизни. Человек, достигший самой высокой духовной ступени, становился бодхисаттвой и как Будда, отказавшись от нирваны, помогал людям избавиться от страданий и найти к ней дорогу. Идеал полного самоотречения бодхисаттвы характерен для всей буддийской религии: эта модель привлекает к себе приверженцев, потому что дает им возможность достичь высшей цели посредством имитации. Кончина Будды понимается не как физическая смерть, а как уход в нирвану; некоторые буддийские святые пытались добиться такой же кончины. Например, японский поэт 12 в. Сайгё, подобно учителю, точно предсказал момент своей смерти в 1190 г. и впоследствии сам стал идеалом для японских монахов, а другой мудрец, Кукай, отошел так же, как Будда, в состоянии глубокой медитации.

В других религиозных традициях Лао-цзы, Конфуций, Кришна тоже играли роль моделей, причем их образы не только поддерживали созданные ими традиции, но и стимулировали мистическую реализацию¹.

1.4. Мистический опыт

Мистический опыт, представляющий собой переживание единства «Я» и Бога, может рассматриваться как наиболее радикальное решение проблемы «Человек — Бог». В мистическом опыте преобладает аспект любви к Богу, который превращается в восприятии мистика в любящего собеседника, божественное «Ты». Поэтому собственный мистический опыт составляет желанную цель верующего, которой добиваются намеренно, сле-

¹ См.: Katz S. T. Models, modeling and mystical training // Religion, Leiden, 1982. Vol. 12, № 3. P. 247—275.

дуя определенным методикам.

Подготовка к мистическому опыту включает в себя четыре этапа: очищение от телесных влечений и желаний, очищение воли, просветление ума и воссоединение воли с Волей Бога. Мистический опыт требует от индивида преодоления его эмпирического эгоистического «Я». В действительности это не отвержение личности, но уничтожение в ней негативных черт, препятствующих переходу на новый уровень духовного развития. В мистическом опыте сознание не является активной силой: оно прорывается, преодолевается. Очевидно, что мистический опыт содержит в себе нечто внementsальное, паралогическое, непредсказуемое. Но это не значит, что по сути своей он антирационален. Скорее, как утверждают учителя дзэн-буддизма, мистический опыт — это знание, но знание наиболее адекватное, которое не может быть выражено в словах. Мистицизм есть форма погружения в глубину, доказывающая, что человеческая реальность сложна и многомерна. Несмотря на то, что ее уровни связаны между собой и им присуще взаимопроникновение («то, что внизу, подобно тому, что вверху; то, что вверху, подобно тому, что внизу», — «Изумрудная Скрижаль», алхимический труд, приписываемый Гермесу Трисмегисту), они не тождественны друг другу, и их нельзя путать. Мистический опыт совмещает в себе «праксис» — специальную технику достижения экстаза — «гносис» — эзотерическое знание.

Взаимоотношения между мистицизмом и религиозной традицией двойственны. Хотя мистический опыт может быть связан с религией и быть выражен в образах и формах, принадлежащих канонической традиции, он может быть и совершенно неожиданным, и содержание его порой бывает очень далеким от традиционного. При этом принципиально важное значение имеет так называемый эффект познавательной предрасположенности, когда, например, последователь Христа выражает свои эмоциональные и психические переживания в понятиях христианства, а современный человек — в космической терминологии¹.

Согласно представлениям К. Юнга, источником мистического опыта и вообще источником всех пережива-

¹ Goleman D. J. The Buddha on meditation and states of consciousness // *Meditation: Classics and contemporary perspectives* / Shapiro D. H., Walsh R. N. (eds). — N. Y., 1984. P. 319.

ний нуминозного (священного) является область коллективного бессознательного, а сами образы опыта при всех видимых различиях скрывают за собой одни и те же бессознательные структуры — архетипы. Набор архетипов остается одним и тем же, а традиция определяет лишь внешние формы образов. Иногда же образы приходят без традиционной «оболочки», пугая новым и непривычным содержанием. В качестве примера Юнг приводит «видение брата Николая» — опыт католического монаха, воспринятый им как явление ему св. Троицы. Видение брата Николая по своему содержанию далеко отстояло от принятых традицией представлений о благодати и любви, исходяемых св. Троицей. Увиденное наполнило искренне верующего монаха таким ужасом, что он навсегда отпечатался на его лице, и облик брата Николая стал страшен для окружающих — такая безысходная тьма читалась в его глазах. По мнению Юнга, монах пытался объяснить самому себе и окружающим свой опыт в тех образах, которые были ему известны и вписывались в традицию — отсюда его вера в то, что ему явилась именно св. Троица. В действительности же ему открылось **темное начало в нуминозном** — та самая **«темная природа в Боге»**, о которой говорил Якоб Бёме. И поскольку этот опыт далеко выходил за канонические рамки, у брата Николая не нашлось ни образов, ни слов, чтобы выразить его адекватно. Сознание его не было готово принять содержание опыта.

Этот пример хорошо демонстрирует, насколько догматическая традиция церкви может быть далека от живого мистического опыта. Психологический тип мистика, который живет своими созерцаниями, плохо сочетается с требованиями³ церкви как социального института, в глазах общества наделенного монополией на религиозный опыт и его интерпретацию. Институционализм и мистицизм чаще всего выступают как антагонисты. Хотя мистицизм является ядром индуизма и буддизма, в иудаизме, христианстве и исламе он остается периферийным течением. Как сказал Макиавелли о св. Франциске и св. Доминике, «они спасли религию, но разрушили церковь».

Основатели религий могут быть великими мистиками, но содержание их опыта может иметь не так уж много общего с догмами, верованиями и институциональными ограничениями, на которые ориентируются большинство верующих. Если мистики как абсолютное

меньшинство верующих игнорируются или преследуются большинством, лишенным мистического инсайта, религиозная жизнь утрачивает интенсивность и обаяние. С другой стороны, этим «избранным личностям» нелегко вписаться в общество менее восприимчивых искателей покоя и религиозной рутины. Хотя всякий глубоко религиозный человек — в какой-то мере мистик, а мистик в конечном счете может быть только религиозным, диалог между мистиком и ортодоксами редко бывает удачным. Поэтому мистицизму присуща тенденция к высвобождению из оков организованной религии.

Мистический опыт образует единый мир с магией, теургией, молитвой, богослужением, метафизикой и теологией. Нелегко вычленишь в этом единстве собственно мистическое, и тем не менее это необходимо. Несмотря на то, что элементы мистицизма содержатся в магии и оккультизме, его не следует отождествлять с оккультным знанием, с голосами и видениями. Подлинный мистик считает оккультные силы реальными, но для него они не представляют интереса, и он выступает против использования этих сил во зло.

Молитва и богослужение могут рассматриваться как элементы мистического опыта, но это его средства, а не сущность. Обычно молитва и богослужение являются как бы продолжением непосредственного опыта единения с Богом. Теология, поскольку она строится по образцу науки, аналитична и дискурсивна; она пользуется точными и абстрактными формулировками. А мистицизм, подобно поэзии, связан с парадоксальным и необычным употреблением языка.

Мистический опыт приносит язык в жертву. Но эта жертва не означает упразднение языка. Язык выходит за свои собственные рамки, перестает быть языком отдельных вещей и становится языком целого. «Мистика надо читать, как поэта. Стихи не информируют, они вызывают отклик. Стихотворение часто несовершенно, если в нем слишком много сказано. Эффект стихотворения всегда выходит за рамки прямого смысла слов, и все же слова выражают то, что они не договорили. В поэзии сказанное и несказанное нераздельны. Так и в языке мистики»¹.

В мистической литературе постоянно встречаются внутренне противоречивые выражения, вроде: «ослепительный мрак», «шепот молчания», «плодотворная бес-

¹ Hatab L. J. Mysticism and language. Intern. philos. quart. N. Y., 1982, № 1, p. 62—63.

плодность». Это доказывает, что не логическая речь, а скорее музыка является элементом, через посредство которого мы наилучшим образом воспринимаем мистические истины. Действительно, многие произведения мистиков представляют собой только музыкальные созвучия.

Некоторые мистики даже отказываются называть мистическое просветление знанием. От мистика требуется скорее незнание сенсорного и концептуального содержания сознания. Так, знаменитый теолог **Фахр ад-Дин Рази** пришел однажды к не менее знаменитому святому **Наджм ад-Дину Кубре** и попросил разрешения вступить на Путь под его руководством. Кубра поручил своему уполномоченному устроить Рази в келье и наказал последнему предаться в уединении молитве. Однако Кубра не остановился на этом — направив на Рази свою духовную энергии (тавадджух), он лишил его всех приобретенных им книжных знаний. Осознав, что из его памяти стираются все знания, которыми, он так гордился, Рази вскричал: «Я не хочу, я не хочу!». Опыт прекратился. И тогда Рази вышел из своей кельи и покинул **Наджм ад-Дина Кубру**.

Иной пример подобного рода касается **Газали**, который не скрывает, что, вступив на Путь и делая первые шаги, долго боролся со своим слишком жадным к знаниям интеллектом, дабы его разум был чист и мог воспринимать знание (илм), которое находится не в книгах, а проистекает непосредственно от того, Кто является Знающим.

Базисные паттерны мистицизма

Парадигматические установки мистицизма трудно поддаются словесному выражению. Классическая формула индусов: «tat tvam asi» — «Ты есть То» — не вполне адекватна из-за глубинной двойственности, сохраняющейся в ней. Такое же затруднение испытывал и **Экхарт**, утверждавший: «Познающий и То, что он познает, — суть одно», «Между нами нет различий».

Всепоглощающее чувство единства всего сущего с Богом, в котором стираются все различия, описывает **Шри Ауробиндо**, испытавший его в тюремном заключении, во время прогулки во дворе тюрьмы:

«Я смотрел на тюрьму, отделявшую меня от людей, и я уже не был заключен в ее высоких стенах, нет —

меня окружал Васудева (одно из имен Бога). Я гулял под ветвями дерева, растущего против моей камеры, но оно не было деревом, я знал, что это — Васудева, это — Шри Кришна, я видел, как он стоит, простирая свою тень надо мной. Я смотрел на запоры моей камеры, на ту самую решетку, которая служила дверьми, и вновь я видел Васудеву. Не кто иной, как Он, сторожил меня, стоял при мне на часах. Или, когда я ложился на грубые одеяла, служившие мне постелью, я чувствовал руки Шри Кришны, обнимавшие меня, руки моего Друга и Возлюбленного. Я смотрел на заключенных — воров, убийц, мошенников, — и когда я смотрел на них, я видел Васудеву в этих затемненных душах и неправильно используемых телах... Когда начался процесс, меня преследовал все тот же внутренний голос. Он говорил мне: «Когда тебя бросили в темницу, не отчаялось ли сердце твое и не взывал ли ты ко мне: «Где твоя защита?». Взгляни теперь на судью, взгляни теперь на прокурора». Я посмотрел на судью и увидел не судью — это был Васудева, сидевший в суде. Я посмотрел на прокурора и увидел не прокурора — это был Шри Кришна, который сидел и улыбался. «Боишься ли ты теперь?» — говорил он, — я во всех людях и руковожу их делами и словами». Поистине Бог не находится вне своего мира. Он не «сотворил» мир, а *стал* этим миром, как говорят Упанишады: «Он стал знанием и неведением, Он стал истиной и ложью... Он стал всем, чем бы то ни было...». Для глаз, которые *видят*, все есть Единое; в мистическом переживании все вокруг — это единая глыба Божественного».

Аналогичное прозрение описывает Рамакришна:

«Знаете ли вы, что я вижу? Я вижу Его во всем. Человек и другие существа кажутся мне фигурками, покрытыми кожей; Господь, пребывающий в них, заставляет их вращать головой и двигать руками и ногами. Однажды у меня было такое видение: единая субстанция приняла все формы космоса и всех живущих существ. Таков был бы дом из воска, с садом, людьми, коровами тоже из воска, только из одного воска».

В общей истории религии **фундаментальное переживание мистиков известно под названием *unio mystica*, или мистического единения с Богом.**

Многие мистики не могли описать в рациональных терминах сущность своего экстатического опыта, всепреодолевающего и стремительного взлета, вознесения своей души до высочайшего предела как единение с Богом.

Попытку такого описания дает Клод де Сен-Мартен:

«Вдруг... дух мой прорвался... в самую сердцевину Божества, и там я был объят любовью, как любимая невеста, которую обнимает ее жених. Но я не в состоянии описать величие радости духа! Оно ни с чем не срав-

нимо, кроме как с тем состоянием, когда жизнь зарождается среди смерти. Состояние это похоже на воскресение из мертвых. В этом свете дух мой внезапно стал видеть через все, что внутри и около каждого предмета, даже в злаках и травах он видел Бога. Он видел, Кто есть Бог, как Он существует и какова Воля Его!»

Мистики считали, что только в Боге и для Бога действуют и движутся все их органы и части тела. Человек должен стремиться увидеть Бога в своем сердце. На этой основе получило развитие главнейшее положение мистицизма — **растворение, исчезновение человека в Боге** и обмен позициями (не субстанциональными): человек приобретает духовные атрибуты божества, а божество забирает у него человеческие, но они — божество и человек — неразделимы (на духовном уровне), являя собой один дух в двух телах: «Я стал Ты, а Ты стал Я». **Джалаладдин Руми** в своей книге «Фихи ма фихи» («В нем то, что в нем») пишет:

«Когда кто-либо говорит: «Я — слуга Божий», то этим он утверждает, что существуют двое: он сам и вне его — Бог. ...Когда же он говорит: «Я есмь Бог» — это значит, что у него нет собственного «Я», оно исчезло. Есть Он и Он — это все, ничего не существует, кроме Бога, «Я» — полное ничто».

Дерзновение мистического взлета бывает столь высоким, что адекватная передача содержания мистического опыта выглядит шокирующе с точки зрения догматически-религиозного мышления. Вот высказывание католической подвижницы **Анжелы де Фолиньо**: «В беспредельном мраке я вижу святую Троицу, и в Троице, различимой в ночи, я вижу самое себя, стоящую в центре». Естественно, что подобные высказывания легко могли быть оценены как проявление ереси и неподобающей верующему человеку гордыни. Однако в действительности откровения такого рода демонстрируют не отсутствие смирения а наоборот, полное растворение себя в Боге, исчезновение в Нем личности мистика.

Приведем некоторые из них.

Душа обретает полное блаженство лишь тем, «что бросается она в пустынное божество, где нет ни творения, ни образа, дабы себя там утратить и затеряться в пустыне» (**Экхарт**).

«Тем самым очищенный, просветленный дух погружается в божественную тьму, в молчание и в непостижимое и невыразимое единение; и в погружении этом утрачивает все схожее и несхожее, и в бездне этой теряет дух сам себя и ничего более не знает ни о Боге, ни о себе самом, ни о схожем, ни о несхожем, ни о ничто; ибо отныне погрузился он в Божественную единость и утра-

тил все различия» (Таулер).

Наслаждение, которое дает это блаженство, столь велико, «что Бог, и все святые, и сии возвышенные люди... поглощаются им до полной безвидности, сиречь незнания и вечной потерянности». «Но после потерянности в пустынной тьме там не остается более ничего: ибо там не дают и не получают: там — единственно лишь простейшее бытие. Там — Бог и воссоединенные с Ним в погруженности и потерянности, и никогда более не смогут они найти Его в этом безвидном бытии» (Рюйсбрук).

«Тогда отпадают они от самих себя в потерянность и в бездонное неведение; тогда вся ясность возвращается обратно, во тьму, где три Лица уступают место сущностному единству» (Рюйсбрук). «И вот душа умирает здесь своей наивысшей смертью. В смерти этой душа утрачивает все свои вожелания, и все образы, и всякое разумение, и всякую форму, от нее отнимается всякая сущность. И да уверитесь в этом, как в том, что жив наш Господь: сколь мало способен к движенью умерший, мертвый телесно, столь же мало душа, умершая духовно, способна нести пред людьми свое действие и свой образ. Ибо дух сей мертв и погребен в божестве» (Экхарт).

Об уничтожении своей индивидуальности в Боге говорили мистики всех времен. Выдающийся суфий 9 в. Баязид Вистами писал:

«Я сбросил самого себя, как змея сбрасывает кожу. Я заглянул в свою суть и... о, я стал Им!».

Это состояние достигается посредством подавления всех физических чувств, всего эмпирического содержания сознания. Образец такого интровертивного мистицизма мы обнаруживаем в Мандукья Упанишаде:

«Полагают, что Четвертая пада [уровень сознания] [такова]: она не познание, [направленное] на внутреннее; она не познание, [направленное] вовне; она не познание, [направленное] на то и на другое; она не сгусток познания; она не познание и не не-познание. Она невидима, неизреченна, неуловима, неразличима, непостижима, неуказуема, она — суть знания о едином Атмане. Она — невыразимый мир, она — высшее благо, она — Один без второго. Она — Атман; ее должно познать».

Такое нераздельное единство индивида и высшего существа является недостижимым в рамках некоторых традиций и для некоторых типов темперамента. Еврейский философ Мартин Бубер останавливается на отношении «Я—Ты»: все реально живущее встречается, и «Ты» не может стать «Оно». И даже свой собственный «незабываемый опыт» единения он понимает как «иллюзорный». Поэтому, хотя единение с Богом и составляет ядро мистики в целом, есть и такие разновидности мистицизма, которые не выходят на этот уровень. Тем не менее опыт единения с Богом составляет универсаль-

ную цель мистики. Н. Смарт выделяет два принципиально разных типа религиозного мировоззрения. Первый, **мистический**, основан на достижении некоторого глубинного уровня в сознании адепта (буддизм, а также некоторые виды даосизма и индуизма). Вторым, **нуминозным**, основан на встрече с чем-то бесконечно превосходящим, или священным. К этому типу относятся пророческие (авраамические) религии — иудаизм, христианство и ислам¹.

Английский исследователь Р. Зэнер сделал попытку выделить различные типы мистицизма:

— **опыт изоляции** — мистицизм, связанный с ощущением раздельности духа и материи;

— **пантеистический мистицизм**, основанный на переживании единства души и природного мира;

— **теистический** — мистика слияния человеческого духа с Богом;

— наконец, **мистицизм любви, обожения, внутренней трансформации духа**.

Еврейский теолог Гершом Шолем утверждает:

«Было бы ошибочно отождествлять целое, обозначаемое нами как мистика, с личным опытом, реализуемым в состоянии экстаза или экстатической медитации. Мистика как исторический феномен заключает в себе нечто гораздо большее, чем этот опыт, хотя он и лежит в ее основе... Существует не мистика вообще, а лишь определенная форма мистики — христианская, мусульманская, еврейская мистика и т. д. Было бы бессмысленно отрицать, что между ними имеется нечто общее, и это как раз и есть тот элемент, который выявляется при сравнительном анализе отдельных видов мистического опыта».

Некоторые исследователи отмечали, что экстравертный и интровертный типы мистицизма адекватно охватывают все многообразие видов мистицизма в индуизме.

А. Малхотра² дает следующую типологию индуистского мистицизма.

1. Жертвенный мистицизм Вед (2000—1500 гг. до н. э.)

Употребление жертвователем наркотического вещества — сомы — способствовало восприятию мира как пронизанного множеством духовных сил, с которыми он ощущал свое природное единство. Эти силы, персонафицированные в ведических божествах, рассматривались мудрецами тех времен как проявление одной безличной духовной субстанции, называемой Брахманом. Главным способом установления связи и гармонии между человеком и божественными силами считалось вы-

¹ Smart N. Reason and faith: An investigation of religious discourse, christian and non-christian. N. Y., 1959. p. 211.

² Malhotra A. K. Mysticism in the Hindu tradition // Asian thought and society. Oneonta. 1989. — Vol. 14. № 40, p. 31—46.

полнение жертвенного ритуала.

2. Философский мистицизм Упанишад (1500—1000 гг. до н. э.). Реакцией на всеобъемлющее значение ритуала становится философская рефлексия отшельников. Ее основным содержанием было познание природы универсального начала — Брахмана. Путем медитативного самоуглубления они открывают божественную сущность как основу субъективного бытия (Атман) и утверждают тезис о ее единстве с Брахманом. В основе духовной практики лежит сосредоточенно-интуитивное постижение трех священных изречений, а именно: «tat tvam asi» («Ты есть то»), «aham brahmasmi» («Я есть Брахман»), «neti, neti» («Не то, не то»). Первые два отражают принцип идентичности, третье означает невозможность описания соответствующего состояния с помощью категорий обыденного сознания. Постулируется, однако, что переживание единства несет бесконечное блаженство, означающее спасение. Мистицизм Упанишад был эзотеричным. Хотя его положения стали основополагающими для всей последующей традиции, ему вместе с тем вскоре были противопоставлены более открытые формы мистического мировоззрения и практики, в первую очередь Йога и путь самоотверженной любви (бхакти).

3. Практический мистицизм йоги (500 г. до н. э.).

В результате психофизиологических экспериментов аскетами была разработана система, ведущая к практической реализации и осознанию основных положений Упанишад. Одновременно они реализовали эти положения и в сфере метафизики. Первым значительным произведением, отразившим открытия и размышления аскетов-экспериментаторов, стал знаменитый трактат Патанджали по Йоге — «Йога Сутра». Среди его главных положений — различие между чистым сознанием (пуруша) как подлинной сущностью человека и его психофизическим «Я» (пракрити). Человек склонен к идентификации себя с последним, что влечет за собой страдания. Цель Йоги — преодоление отождествления с пракрити и осознание чистой духовной природы пуруши.

Поскольку источником ложного самовосприятия является разум, основной смысл метода Патанджали заключается в его последовательном очищении. Оно состоит из восьми ступеней: 1) самоограничение; 2) развитие позитивных качеств, способствующих умственному очищению; 3) телесные позы; 4) регуляция жизненной силы; 5) отвлечение чувств от внешних объектов; 6) сосредоточение; 7) погружение ума в предмет сосредоточения; 8) чистое созерцание, или преодоление ложного «я», эквивалентное просветлению. Описанный путь требует огромных усилий и доступен немногим. Поэтому в дальнейшем предпринимаются многочисленные попытки его упрощения.

4. Мистическая любовь Бхагавадгиты (200—100 гг. до н. э.).

Признавая предшествующие формы мистицизма, это популярнейшее индуистское произведение вводит вместе с тем идею личного Бога — Кришны. От мистика требуется полная самоотдача личному Богу, преданная к нему любовь и стремление направлять все свои действия на служение ему. Путь любви — бхакти объявляется устами Кришны доступным для всех и предпочтительным, ибо только через него может быть познана истинная сущность Бога, непостижимая через аскезу или жертвоприношения. В дальнейшем эта ветвь мистицизма получает развитие в Вишну-пуране (6 в. н. э.) и Бхагават-пуране (9—10 вв. н. э.), где наполняется эмоционально-образным содержанием.

5. Теистический мистицизм Рамануджи (1017—1137).

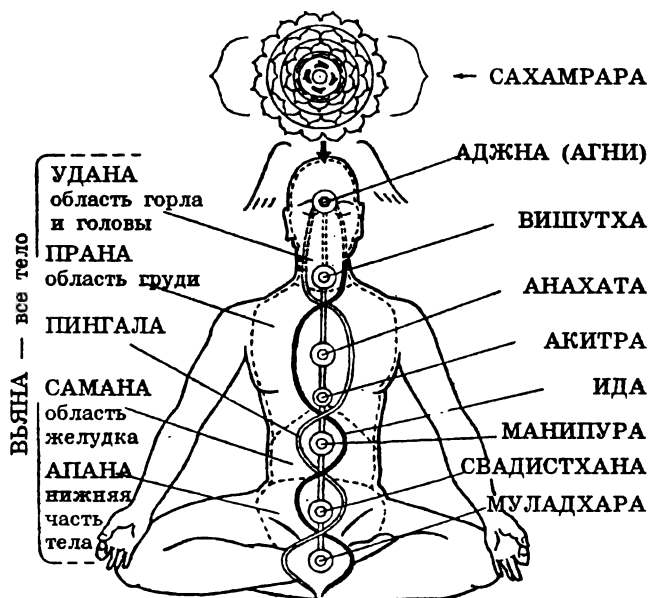
В произведениях Рамануджи бхакти обретает метафизическое

обоснование. В Брахмане Упанишад он видит личного Бога, вселенную и души, которые оказываются взаимосвязанными. Будучи отдельной от Бога-творца сущностью, душа подобна его полной блаженства природе. Страдания сопряжены с неведением этого подобия. Достижение блаженства возможно двумя путями: 1) бхакти — непрерывные размышления о Боге, беспредельная к нему любовь и молитва; 2) прапатти — полная покорность воле Бога и доверие ему. Прапатти — более легкий путь, доступный всем аскетам. По Раманудже, спасение состоит не в уничтожении личного «Я», а в блаженном общении его с Богом.

Теистический мистицизм был в дальнейшем развит Видьяпати, Чандидасом и в особенности Чайтаньей. Для последнего характерен акцент на чувственно воспринимаемом образе Кришны, в котором можно видеть друга, ребенка, возлюбленного, любя его соответствующим образом. Эти формы бхакти можно назвать эмоциональным мистицизмом, ему присущи состояния экстаза, выраженные в танцах и песнях.

6. Религиозный мистицизм Рамакришны (1836—1886).

Для мистицизма Рамакришны также характерна сильная эмоциональная окраска, связанная с его почитанием богини Кали — Божественной Матери. Для единения с божественным началом он требовал отречения от «Я», страстной любви к избранному божеству и духовных упражнений. Результатом их является состояние транса — самадхи, в которое часто впадал сам Рамакришна и которое приравнивал к спасению.



Биополе человека: чакры, нади и праны

Простота проповедей Рамакришны привлекала людей из разных слоев общества. Перед смертью он предсказал, что Индии суждено сыграть большую роль в духовном возрождении Запада. Через решение этой задачи прежде всего и шло дальнейшее развитие индуистского мистицизма.

7. Эволюционный мистицизм Ауробиндо (1872—1950)

Заслугой этого великого философа-мистика является синтез индийской духовности и западной эволюционной теории. Снизойдя в материю, абсолютный Дух-Брахман реализует себя в человеке как сознание, позволяющее добровольно соучаствовать в эволюции, восхождении по многоступенчатой иерархии сознания к сознанию божественному. Возможность восхождения получает каждый благодаря методу, который Ауробиндо назвал интегральной йогой. Суть метода — гармонизация и трансформация всех составляющих человеческой природы (умственного, эмоционального, духовного и физического начал), ведущие к появлению нового, божественного существа. Достижение такого состояния личности способны содействовать изменению в этом направлении всего человечества, что должно привести к торжеству на земле божественного бытия, преодолению в жизни дуализма материального и духовного.

8. Индуистский мистицизм на Западе (с 1893 г.)

Его распространение начинается с учреждения Свами Вивеканандой духовных центров в Америке. В этом процессе можно выделить два этапа: 1) первая половина 20 в.; 2) с конца 50-х годов до настоящего времени. На первом этапе преобладают движения, связанные с ведантой и йогой, не оказавшие сильного влияния на религиозную жизнь Запада в целом. На втором этапе происходит взрыв интереса к индуистскому мистицизму, связанный с социокультурными исканиями 60—70 гг. Популярности индуистских движений способствовали как кризис западной системы ценностей, христианской религии, так и некоторые особенности прозелитирующих индуистских организаций: ясная доктрина, простота методик, лозунг «мгновенное блаженство без отказа от обычного образа жизни». Лидеры движений предлагали свои учения в манере, аналогичной рыночной рекламе, что также сыграло немалую роль в их успехе. К таким движениям можно отнести Общество трансцендентальной медитации. Махариши Махеш Йоги, Общество сознания Кришны Свами Прабхупады, Миссию божественного света Гуру Махараджа, движение Сиддха Йоги Баба Муктананды, движение динамической медитации Бхагаван Раджниша.

1.5. Основные типы мистического опыта

В современной науке принято подразделять мистический опыт на **мягкий и крайний, экстравертный и интровертивный, теистический и нетеистический**¹. Дру-

¹ Например, Л. Хатаб различает три вида мистического опыта:

1) **онтический** — охватывает некоторые формы инстинктивной деятельности, зротические переживания (джайнизм, некоторые разновидности даосизма);

2) **теистический** — это прорыв сознания в Присутствие, вос-

гая хорошо известная типология — соотносящая разновидности мистики с различными человеческими способностями: мышлением, волей и эмоциональностью — основана на традиционной индусской классификации путей духовного совершенствования: джнана (знание), карма (деятельность) и бхакти (преданность). Эта типология выделяет следующие разновидности мистического опыта.

I. Интеллектуально-созерцательный. Этот спиритуалистический вариант мистического опыта связан с отвлечением от мира множественности и сосредоточением мысли и духа на умозрительном постижении Единого. Отвращение к телесному началу у мистиков-спиритуалистов так велико, что Плотин, по воспоминаниям, «стыдился, что обладает телом». В 17 веке эту разновидность мистицизма представлял Спиноза со своим понятием «интеллектуальной любви к Богу» (*amor Dei intellectualis*).

Однако человек не живет одной только мыслью; жить — означает трудиться. Труд и вообще всякая деятельность может рассматриваться как инструмент мистического опыта, если совершается без эгоистической заинтересованности в результате — только во имя Бога, как служение. В таком случае вся жизнь человека превращается в мистическое постижение.

II. Опыт посвящения и любви. Для эмоционального типа личности наиболее соответствующим является именно этот путь. Как говорил один из суфийских поэтов: «Я искал Его тридцать лет. Я думал, что это я стремлюсь к Нему. Но нет, это Он стремился ко мне». Таким образом, мистический опыт раскрывает взаимное влечение человека и Бога друг к другу. Путь по-

принимаемое как Творец. Такое Присутствие всегда остается определенным, иначе говоря, — личным Богом, обладающим качествами любви, вездесущности, мощи и т. п. Теистический мистицизм может выражаться в форме органического единства души и Бога, сохраняющего между ними некоторые различия, но может допускать их совершенное тождество (некоторые формы бхакти, суфизма);

3) **онтологический** — такое измерение недвойственного опыта, в котором исчезают не только различия между душой и другим, но и все характеристики их. Это абсолютное единство может быть выражено только негативно — как Ничто (адвайта веданта Шанкары, Плотин, дзэн-буддизм, даосизм). (См.: Hatab L. J. *Mysticism and language*. — *Intern. philos. quart.*, N. Y., 1982, № 1, p. 52).

священного включает в себя ритуалы молитвы, богослужения и поклонения. Если все это осуществляется искренне, с глубокой верой и пониманием, то посвященный достигает состояния религиозного экстаза (самадхи). Это состояние характеризуется полным отключением от реального мира, физической бесчувственностью и ощущением невероятного духовного блаженства. Например, индусский мистик Рамана Махарши в состоянии самадхи «полностью утрачивал сознание тела... На него набрасывались ядовитые насекомые так, что кровь и гной сочились из ран, однако он пребывал в экстазе, не ощущая боли и неудобств, не сознавая случившегося с телом».

III. Экстатический и эротический. Мистический опыт может быть связан также и с эротическими ощущениями. Различие между эросом (греч.) или «камой» у индусов — сексуальной любовью — и «агапе» (греч.) или «премой» (санскрит) — высшей любовью — может быть очень тонким. В индуистской традиции существовал путь Тантры — достижения мистического прозрения через ритуальный секс. Сексуальный элемент присутствовал также и в древнегреческих мистерияльных культах, и в радениях сектантов — например, хлыстов.

Эротическое начало содержится и в еврейском мистицизме (каббале). Половой акт (зивуг) мужчины и женщины имеет сакральное значение и рассматривается как одна из форм богослужения. Поэтому в «Зогаре» говорится, что лучшее время для сношения с женой — священный день недели, суббота. В одном еврейском мистическом трактате написано: «Когда мужчина соединяется со своей женой во всей святости, среди них втайне присутствует Шехина». (Шехина — эквивалент Святого Духа или тантрического шакти).

IV. Психоделический опыт. Помимо указанных путей существует еще, как мы писали выше, способ достижения просветления с помощью психоделических веществ и иных фармакологических средств. Этот способ является далеко не новым. Патанджали описывает, как йоги используют специальные травы в своей практике. В Ведах и Тантрах упоминается использование вина при богослужениях и в ритуалах инициации. Участники греческих мистерий также употребляли седативные средства.

Ритуальное использование галлюциногена в зороастризме и индуизме связано с основными религиозными представлениями индо-арийцев. Для древних иранцев фундаментальным является представление о двух моду-

сах бытия: видимом, ощущаемом, материальном (гетиг или астоманд) и неоощуаемом, невидимом, духовном (меног). Материальный мир был сотворен Ормуздом (Ахурамаздой) как средство борьбы со своим противником, Ариманом, в духовном мире. Однако он сотворил его не непосредственно, а вначале в духовном качестве, поэтому в духовном мире присутствуют духовные аналогии всех материальных существ — умерших, рожденных или еще нерожденных — двойники «фравахр». Внешне духовный мир может ничем не отличаться от материального, кроме одновременного существования всех указанных выше существ, а также злых духов — сторонников Аримана.

Согласно Авесте, единственным средством, благодаря которому человек может получить доступ в меног до своей смерти (или средство, при помощи которого Ормузд может возвестить свою волю существам этого мира), является напиток сомы/гаомы¹. В древнеиранской религиозной традиции не получили развития медитативные формы достижения духовного мира, поэтому галлюциноген сома был единственным средством вхождения в него. Именно сома вдохновляла пророчества Зороастра (Заратустры), так что не случайно в различных пехлевийских источниках Зороастр объявляется рожденным внутри стебля сомы или благодаря этому стеблю, а также называется «поглотителем гаомы». С поглощением сомы связаны и откровения его сторонника Виштаспа.

Одним из важнейших источников по ритуальному использованию сомы является пехлевийский текст «Арда Вираз Намаг»². Герой этого произведения — Вираз, наиболее праведный из людей — подвергается испытанию с целью устранения сомнений в претензии иранских жрецов на истинное познание: он публично выпивает напиток манг и погружается в транс, после

¹ Как показали исследования современных ученых, сому/гаому древние индусы и персы получали из растения могильника (*Perganum harmala*). Могильник является единственным растением в современном Иране, содержащим в достаточном количестве галлюциноген гармалин. Субституты могильника, даже родственные ему виды (рута), не содержат его в достаточной мере.

² См.: Flattery D. S., Schwartz M. Haoma and harmaline: The botanical identity of the Indo-Iranian sacred hallucinogen «Soma» and its legacy in religion, language, and Middle East folklore. Berkeley etc.: Univ. of California press. 1989.

чего диктует рассказ об увиденном в духовном мире. Его путешествие в мир умерших по жанру близко соответствующим религиозным текстам других народов: как наиболее праведного из людей, его после перехода по мосту в мир умерших встречают два духа и сопровождают в путешествии по этому миру. В течение длительного времени этот текст не ассоциировался западными исследователями с ритуалами, связанными с поглощением сомы. Сейчас ученые доказывают, что **напиток манг тождествен соме**. Соме не только служила своеобразным мостом в духовный мир, но одновременно и пропуском в него; только жрец мог безнаказанно поглощать сому, и она была своего рода «детектором лжи». Испытание **Вираза** связано не столько с необходимостью получения божественного откровения о духовном мире и подтверждения аутентичности религии магов, сколько с выяснением справедливости претензий самого **Вираз** на статус жреца.

Таким образом, мы видим, что в авестийских и домусульманских пехлевийских текстах могильник связывается с деятельностью основателей **зороастризма**. В современных иранских и турецких текстах говорится об употреблении могильника основателями **шиизма**. Сжигание могильника и вдыхание его дыма, как свидетельствует **Насир-и-Хусров**, являлось средством вдохновения для некоторых средневековых исламских поэтов.

Научное изучение последствий приема наркотиков началось с 1845 г. **Моро де Туром** (исследования действия гашиша). В 1861 г. **Альфред Моро** на основе самонаблюдения предпринял первую попытку обобщить результаты этих исследований. Веком позже, примерно с 1960 г., начинается **новый этап** широкого клинического и экспериментального изучения измененных состояний сознания, связанный с так называемым **психоделическим движением**. Для нового поколения американских психологов и антропологов исследования в этой области оказались тесно связанными с идеями американской контркультуры. В 1960 г. **Тимоти Лири**, принимая в Мексике галлюциногенные грибы, осуществляет «мистическое путешествие», описывает его и начинает лабораторные исследования, предлагая новым поколениям «**политику экстаза**» (1979 г.).

Вехой одновременно в развитии антропологии и в изучении измененных состояний сознания стала также

диссертация молодого антрополога Карлоса Кастанеды, отправившегося в 1960 г. в Мексику для исследования традиционного потребления наркотиков в среде американских индейцев.

В 20 веке, с развитием фармакологии, возник своего рода медицинский мистицизм. Пейот, мескалин, гашиш, марихуана, ЛСД и другие наркотики стали доступны широким массам населения. Видения, вызванные с их помощью, не могут быть приравнены к подлинному мистическому опыту. Во всяком случае, наркотики едва ли позволяют достигнуть единения с Богом, и под их влиянием не происходит устойчивой трансформации личности, которая является целью подлинной мистики. Напротив, употребление наркотиков может привести к духовной деградации, если оно строго не регламентировано традицией.

Антропологи, исследовавшие ритуальное использование психоделиков в различных примитивных культурах, отметили широкий спектр свойств, приписываемых этим веществам, в том числе способность после их приема общаться с миром духов, с умершими предками, способности телепатии, ясновидения, исчезновение страха смерти, омоложение, умение общаться с природным миром и т. д. Исследуя действие психоделиков на сознание человека, ученые пришли к выводу, что они не вызывают специфических фармакологических состояний (токсических психозов), а являются неспецифическими усилителями психических процессов. Различные культуры с помощью тех или иных традиционных для них психоделических средств акцентируют и постоянно воспроизводят определенные специфические области переживаний или их сочетания. Так, например, элевсинские мистерии, осуществлявшиеся на протяжении примерно двух тысячелетий в Греции, концентрировались на глубоких трансформациях, давая человеку возможность пережить встречу со смертью и осознать, что смерть — это не конец его духовного бытия. Имеются доказательства того, что священный напиток киклеон, использовавшийся в элевсинских мистериях, содержал производные спорыньи, химически близкие к ЛСД.

В настоящее время многие исследователи, изучающие воздействие растительных психотропных средств на человеческое сознание, опираются на шаманскую практику. Так, Л. Э. Луна на протяжении многих лет

изучал в Амазонии местную традицию — вегетализм, представители которого являются специалистами по использованию психотропных растений. Употребление подобных растений широко распространено среди индейских племен бассейна Амазонки. Вегеталисты разделяют шаманское представление о том, что такие растения населены могущественными духами, которые поглощаются при принятии экстракта растения и способны научать различным знаниям, поэтому их называют «растениями-учителями». Местные шаманы считают растения единственным источником познания. Они верят, что помимо знаний об окружающем мире и его устройстве «растения-учителя» наделяют своих приверженцев различными магическими силами, позволяющими, в частности, лечить людей.

Поглощение напитка из айяхуаски (род древесной лианы) позволяет неофиту проникнуть в мир духов и общаться с ними. Этот напиток обладает сильным галлюциногенным действием.

Употребление психотропных препаратов вызывает следующие психические изменения: интенсифицируются зрительные впечатления, подавляется воля, облегчается доступ к резервам памяти — в том числе бессознательным, более гибкими и богатыми становятся свободные ассоциации, фантазия и символическое мышление. Увлечение психотропными препаратами было особенно широким в конце шестидесятых годов, затем оно пошло на убыль, сменившись, массовым интересом к медитации.

Шестидесятые годы ознаменовались также сближением работ по изучению воздействия наркотиков и медитации (и то, и другое приводит к так называемым «индуцированным» измененным состояниям сознания) и исследований «спонтанных» измененных состояний сознания, таких, как сновидения наяву, гипнотические состояния, переживания выхода за пределы собственного тела и неминуемой смерти.

Ж. Лапассад¹ выделяет пять типов спонтанных изменений обычного состояния сознания (т. е. изменений, возникающих произвольно, например, при переходе от сна к бодрствованию, в моменты рождения и предсмертной агонии и т. п.).

1. Неогенический транс — возникает при рожде-

¹ Lapassade G. Les états modifiés de conscience. P.: PUT. 1987. p.: 11.

нии.

Как пишет одна из исследовательниц: «Новорожденный — существо скорее эфирное, чем физическое, которое стремится вернуться к своим истокам в такой степени, что его физическое функционирование находится на грани угасания». Вместе с тем фазы так называемого «быстрого сна» у новорожденных, когда можно наблюдать быстрое движение глазных яблок за закрытыми веками, свидетельствуют об интенсивных изменениях, происходящих в их мозгу.

2. Экзосоматический транс связан с переживанием восприятия мира из точки, находящейся за пределами собственного физического тела. В развернутой форме это измененное состояние сознания переживают шаманы, повествующие о путешествиях, совершаемых их душой в поисках других похищенных душ или духов.

3. Онирический транс, или «сны наяву», — это такое состояние сознания, когда спящий сознает, что переживаемое ему снится, но чувствует себя захваченным им.

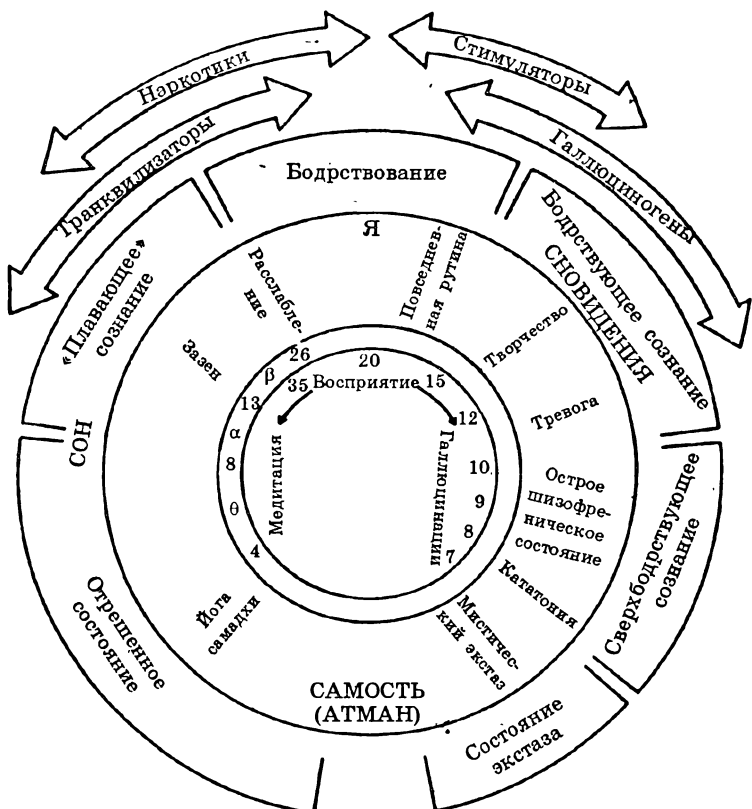
4. Оргазмический транс возникает в момент совокупления. Это один из видов трансов, описанных еще греками, выделявшими транс божественный, вдохновляемый Аполлоном, транс поэтический, вдохновляемый Музами, ритуальные трансы, адептов которых вдохновляет Дионис, и любовный транс, вдохновляемый Эросом.

5. Состояния «неминуемой смерти». Само слово «транс» в средние века означало последний переход (transit) по дороге жизни и вступление в смерть. Сюда относятся свидетельства людей, переживших состояние клинической смерти, собранные Р. Муди, и др.

Индукцированные измененные состояния сознания, в отличие от спонтанных, могут быть вызваны целым рядом воздействий, которые можно разделить на естественные и специально организованные. К естественным относятся:

— значительное уменьшение внешней стимуляции или двигательной активности (затворничество, одиночные плаванья, путешествия по пустыне, гипноз автодорог и т. п.);

— значительное усиление экстероцептивной стимуляции и (или) моторной активности (пытки, состояние паники, ритуальные конвульсии, ярость, истерические состояния, острые психозы и т. п.);



Карта внутреннего пространства (по Фишеру, 1971—1975), представление различных состояний сознания в континууме восприятие—медитация (слева) и в континууме восприятие—галлюцинация (справа). Представление активного сознания, по Хеббу включает секторы от блуждающего сознания до бодрствующего. В традиционной психологии это мир Я. Тем не менее при изучении каждого континуума спускаются до корней самости (согласно восточной концепции). Континуум восприятие—медитация приводит к состоянию сознания, совершенно оторванного от всякой связи с реальностью, — к йоге-самадхи [переход от бета-волн (13—26 Гц) к дельта-волнам (4 Гц и меньше)]. Что касается континуума восприятие—галлюцинация, доходящего до мистического экстаза, то для него характерны все более асинхронные бета-волны (уменьшение амплитуды с 35 до 7—8). Результат йоги-самадхи и мистического экстаза один и тот же — раскрытие Самости (Атмана). Переход от одного к другому может осуществиться скачком назад, который называется опытом кундалини, а возвращение к Я может

— усиление бдительности или умственной вовлеченности в ситуацию (длительное наблюдение за экраном радара, горячая молитва, слушание харизматического оратора, концерта и т. п.);

— снижение бдительности или ослабление критики (дрема, самогипноз, глубокие эстетические и творческие переживания, озарения, свободное ассоциирование во время психоаналитических сеансов, действие психосоматических факторов, химических или нейрологических (гипо- и гипергликемии, обезвоживание, недосыпание, опьянение и т. п.).

В результате воздействия этих факторов возникают два типа измененного состояния сознания: **индивидуальные состояния**, в которых социокультурный контекст не играет почти никакой роли, например, гипноз автодороги, и **состояния, которые социокультурно детерминированы и структурированы (религиозные транссы)**.

К специальным средствам или способам создания измененных состояний сознания относятся: **гипноз, галлюциногены и медитация**. Последняя предполагает большое многообразие практик, в частности:

— **«путь форм»**, подразумевающий концентрацию на какой-либо единственной вещи, или, например, на собственном дыхании, каком-либо ощущении;

— **экспрессивный путь**, или **«путь открытости»**, требующий достижения непосредственности восприятия всего происходящего;

— **негативный путь — путь аскезы**.

Измененные состояния сознания, вызванные перечисленными выше способами, подразделяются на **три типа — гипнотические, галлюцинаторные и мистические**. Первые могут быть **пассивными** (обездвижение, летаргии и т. п.) и **активными** (сомнамбулы). Особенности галлюцинаторных состояний и галлюцинаций находятся в зависимости от вызвавшего их наркотика. **Мистические состояния** связаны прежде всего с **религиозным опытом** и отличаются **невыразимостью, инту-**

происходить либо тем же путем, либо по противоположному континууму, либо зигзагом — с переходом от одного континуума к другому. Чтобы дополнить эту карту, мы расположили медленно-волновый сон в континууме восприятие—медитация, а парадоксальный сон с сопровождающими его сновидениями — в континууме восприятие—галлюцинации. Мы также добавили данные о том, как различные психотропные вещества влияют на состояние активного сознания.

итивностью, нестойкостью и пассивностью (т. е. при достижении этих состояний человек утрачивает чувство собственной активности или ощущает себя во власти высшей силы).

Психологические аспекты шаманистского транса

Способность к переживанию религиозного экстаза считается многими учеными определяющей характеристикой шамана. Выясняется, однако, что религиозный экстаз является обыденным переживанием для всех инуитов-эскимосов — мирян и шаманов. Многие миряне утверждают, что они наделены магическими способностями и могут общаться с духами. Существуют даже профессиональные «экстатик», но являющиеся тем не менее шаманами и не камлающие. Исследователями выделяются четыре основные категории религиозного экстаза у инуитов:

— **религиозный транс** (источниками которого могут являться гетерогипноз, аутогипноз, истерические припадки — арктическая истерия, болезни и голодание);

— **религиозные грезы;**

— **религиозные сны;**

— **чудесные явления.**

Все эти разновидности экстаза могут быть пережиты любым инуитом, в том числе кандидатом в шаманы. В этом он ничем не отличается от любого мирянина. Шаман отличается от миряна не способностью к экстазу, а обладанием духами-помощниками, которыми он может управлять. Эта его особенность зафиксирована, кстати, в самом инуитском названии шамана.

Из всех видов экстаза в камлании используется только один — религиозный транс. Практически все такие трансы у шаманов — результат аутогипноза с аутосуггестивным контролем (редко — гетерогипноз с гетеросуггестивным контролем, осуществляемым помощником). Почти всегда камлание происходит по желанию самого шамана (вынужденные камлания, например, в результате припадка истерии, очень редки). Шаман сохраняет контроль над ходом камлания. С психологической стороны религиозный транс у шамана характеризуется прежде всего проявлением гипнотического автоматизма мысли (эйдетических образов, сенсорной, вербальной или моторной активности), продукты которого субъективно переживаются как порожденные внешним воздействием, объективно реальные и значимые явления.

Д. Меркер различает по степени интенсивности три основные категории религиозного транса: легкий, средний и глубокий транс. В легком трансе шаман полностью воспринимает окружающую обстановку, беседует с аудиторией. В среднем трансе обстановка воспринимается лишь частично, а в глубоком трансе — лишь через посредство помощника, который должен интерпретировать для аудитории действия шамана. Глубокий транс считается вершиной шаманского искусства. Однако неверно было бы считать его формой каталепсии.

Степеням интенсивности транса соответствуют формы шаманист-

ской идеологии. В состоянии легкого транса шаман может иметь дело только с духами-помощниками. В среднем трансе в него могут войти и злые, враждебные духи. В состоянии глубокого транса шаман (помимо вызывания духов) может совершать путешествия в мир духов (совершаемые им, в отличие от полетов души, в теле).

Некоторые исследователи не считают (в отличие от М. Элиаде) такие путешествия определяющей чертой шаманизма. Тем не менее этот вид транса существен для понимания шаманизма — ведь это единственный тип камлания, совершаемый шаманом не в целях группы, а из религиозного любопытства, для удовлетворения собственных религиозных потребностей.

Существуют определенные формальные элементы камлания (характеризующие стиль камлания шамана), однако в целом формы транса чрезвычайно вариативны. Всем им, конечно, присущ автоматизм — проявление в ходе камлания тех образов или действий, которые с самого начала были желательны для шамана. Помимо аутосуггестии в камлании может присутствовать и вдохновение (отличающееся от автоматизма прежде всего тем, что не задано заранее). В отличие от некоторых других религий (в первую очередь христианства) инуиты считают религиозным феноменом не только вдохновение, но и автоматизм. В то же время первое весьма ценимо инуитами. Ученые выделяют два вида вдохновения — креативное (творческое) и ревелационное (профетическое).

Является ли шаманизм «психической наклонностью» (привычкой)? Как известно, некоторые формы мании и эйфории могут использоваться организмом для защиты от депрессии, но не следует ли в таком случае рассматривать шаманизм, регулярно использующий гипнотический транс, как психическую наклонность, исполняющую защитную функцию против депрессии¹?

Пейотизм у североамериканских индейцев

Современные синкретические ритуалы североамериканских индейцев включают элементы практики шаманства и христианские верования, близкие к пятидесятничеству. Важное ритуальное значение имеет пейот — кактус, содержащий наркотическое вещество, которое, по свидетельствам употребляющих его индейцев, дает ощущение повышенной духовной силы.

Примером может служить пейотизм у индейцев лакота, который оформился в рамках церкви коренных американцев и пропик в Пайн-Ридж в начале нынешнего столетия через посредство индейцев омаха и виннебаго, а также индейцев Оклахомы. В резервации сразу же возникло два крупных центра, связанных с местами курения пейота: Хаф-Мун (Полумесец) и Крос-Файер (Перекрестный Огонь). Между центрами существовал ряд противоречий во взглядах на ритуалы, однако позднее течение, называемое Крос-Файер, поглощает многих участни-

¹ Merkur D. Becoming half hidden: Shamanism and initiation among the Inuit. 1985.

ков церемоний в Хаф-Мун. Специфической чертой пейотизма в Пайн-Ридже становится использование некоторыми участниками церемоний трубки, что связывается с взаимопроникновением традиционных религиозных представлений лакота и пейотизма. В 1975 г. папа Павел VI благословил церковь коренных американцев резервации Пайн-Ридж. Такое отношение главы католической церкви к индейской религии обуславливается, в частности, тем, что в рамках пейотизма распространены чисто христианские представления о едином и всемогущем Боге, о конце света и втором пришествии Христа, и т. д. Основную роль в ритуалах пейотизма играет употребление пейота — небольшого морковообразного кактуса, произрастающего в долине Рио-Гранде и Мексике и обладающего рядом галлюциногенных свойств. При этом сами индейцы не склонны рассматривать пейот как наркотик. По словам одного информатора, пейот открывает ему глаза на то, что есть добро и зло в мире, помогает глубже постичь идею Великого Духа. Кульминацией пейотистской церемонии является молитва Женшине Утренней воды, отождествляемой рядом исследователей с образом Матери-Земли. Из ее груди выходит вода, дающая жизнь растениям, животным и человеку.

Институционально группы, употребляющие пейот в ритуальных целях, оформились в штате Оклахома в 1914 г. как церковь перворожденного Христа, ставшая в 1918 г. Аборигенной американской церковью. С 1945 г. она называется Аборигенная американская церковь Северной Америки (поскольку в нее вошли индейцы многих племен Канады) и включает около 250 тыс. приверженцев.

Доктрина этой церкви представляет Бога как Великий Дух, Христа как героя или как воинственный Дух, который заступает за человечество перед Богом. Святой дух представляется силой, концентрирующейся в пейоте и проявляющей особую симпатию к индейцам. Приверженцы данной религии признают символы креста и голубя, в таинстве причащения хлеб и вино заменяются цветком пейота. Верующие обязаны полностью избегать алкоголя.

В этическое учение индейской церкви вошли не все нормы христианства; даже некоторые из десяти заповедей корректируются здесь в соответствии с местными обычаями. Братская любовь осуществляется в первую очередь по отношению к тем, кто «следует путем пейота»; воздаяние за добрые дела в загробном мире воспринимается охотнее, чем наказание в будущей жизни за грехи.

Служения в церкви происходят по субботним вечерам при свете священного костра и включают пение, молитвы и пляски, а также ритуальное поедание цветков пейота. Служение заканчивается утром совместной трапезой.

Многие индейские племена (особенно навахо) осуждают Аборигенную церковь за ее отход от традиционного индейского культа к христианству. Что же касается отношения к этой церкви государственных органов, то в 1918 г. в штате Аризона был принят закон, запрещающий употребление пейота, который к 1937 г. ввели еще 13 штатов. В 1961 г. суд Аризоны признал, что пейот не является наркотиком, в 1964 г. это признал и суд штата Калифорния, а с 1972 г. индейские племена Аризоны добились свободного отправления своих обрядов. Индейцы часто указывают, что религия является для них средством

спасения от угнетающего их мира и социальной несправедливости.

Аборигенная американская церковь Северной Америки иногда допускает белых к своим богослужениям, но все же считает их неполноценными участниками, на которых не может снисходить высшая сила. Религия является предметом их национального самосознания и способствуют этнической интеграции.

Социологические исследования пейотизма¹ актуальны в связи с усиливающимся интересом научного мира к проблемам возникновения и распространения так называемых **нativистических движений**, которые отражают развивающееся национальное самосознание многочисленных народов, представляющих коренное население Азии, Африки, Австралии, Океании, Америки.

Причины распространения нового культа в социологической литературе трактовались либо на основании теории совместимости, делающей акцент на сходных с религиозным феноменом чертах, которые присутствуют в культуре-реципиенте и облегчают таким образом усвоение инновации, либо в духе концепции культурной дезинтеграции. Согласно последней общества, переживающие общий упадок, особенно восприимчивы к религиозным движениям, обещающим возрождение традиционного жизненного уклада. Однако бесспорным остается факт, что **наибольшего подъема пейотистское движение достигло в период резкого ухудшения положения индейских племен, вызванного вынужденной, в условиях экономического кризиса и отсутствия федеральной помощи, продажей скота. Это рождает движение пейотизма с другими нativистическими движениями, возникающими, как правило, в кризисные для традиционного общества периоды.**

Пейотизм заполнил естественно образовавшийся в индейском обществе духовный вакуум, однако его дальнейшее распространение среди аборигенов ограничено, так как культ не в состоянии дать ответов на многие жизненные проблемы социально-экономического и политического плана.

1.6. Психология мистического опыта

Мистический опыт представляет собой интереснейший материал для психологического изучения. Необычайность переживаний мистиков и относительная редкость такого рода опытов могут приводить и приводили некоторых исследователей к выводу, что мистический опыт имеет галлюцинаторную природу и должен рассматриваться как отклонение от психологической нормы. **Г. Ленц** указывает: «Часто психиатрами отмеча-

¹ См.: Aberle D. F., Stewart O. C. Navaho and Ute peyotism: A chronological and distributional study. Boulder, 1957; Bowden H. W. American Indians and Christian missions: Studies in cultural conflict. — Chicago: London: Univ. of Chicago press, 1981;

Stewart O. C., Aberle D. F. Peyotism in the West /With a forew. by Schultes R. E. — Univ. of Utah press. 1984.

лось, что вера, единственным критерием которой является субъективная уверенность, психологически неотличима от мании».

Сопоставление и сравнительный анализ автобиографий великих мистиков, описаний состояния «сатори» (просветления) дзэн-буддистов, и описаний иррациональных переживаний психически больных людей действительно показывает, что в обоих случаях структура и содержание этих переживаний в значительной мере совпадают. Феноменологически невозможно различить мистические и маниакальные переживания. Однако их можно различить, если проанализировать последующий образ жизни людей, имевших эти переживания. Г. Ленц провел анализ истории болезни двадцати пяти психически больных, страдающих различными формами маниакального психоза. По результатам этого анализа ему удалось выделить семь характерных симптомов мании, напоминающих свойства мистических переживаний. Эти симптомы таковы:

— ощущение сверхнормальной значимости происходящего;

— наличие иллюзий или галлюцинаций, иногда комплексных, иногда только зрительных или слуховых;

— ощущение собственной миссии;

— исчезновение времени и пространства;

— доходящее до крайности психическое возбуждение;

— пассивный характер переживания.

— чувство стыда.

Ленц заключает, что эти симптомы «имеют несомненное сходство с мистическими экстатическими состояниями, переживанием сатори и творческим вдохновением, так что практически невозможно различить их на феноменологическом уровне».

Действительно, рассматривая поведение и отдельные поступки великих мистиков, приходится отметить, что их одержимость содержанием собственных видений напоминает маниакальную. Например, настойчивое стремление шестнадцатилетней Жанны д'Арк попасть к королю и возглавить армию, ее убежденность в собственной миссии Девы-освободительницы, голоса святых, которые подсказывали ей необходимые действия, — все это как две капли воды похоже на маниакальные симптомы. Однако успех ее экстраординарного предприятия, ее военные победы и многие эпизоды ее короткой жизни, ясновидение, которым она обладала, говорят о том, что Жанна была не психически больной, а одарен-

ным мистиком.

Переживания, сходные с мистическими, возникают и у психически здоровых людей в состоянии сенсорной депривации. Известный психолог и нейрофизиолог Дж. Лилли, проведя опыты в ванне с кессоном, убедился в том, что состояние сенсорной депривации, подобно приему наркотических веществ, помогает человеку расширить свое сознание до немыслимых с обыденной точки зрения пределов. Вот как Лилли описывает свои переживания во время опыта:

«Я вел себя как центральная точка сознания, чувствования. Я двигался в пространствах, в которых обитали существа много больше меня, так что я был пылинкой в луче их солнца, маленьким муравьем в их мире, единичной мыслью в огромном уме или маленькой программой в космическом компьютере. При моем первом вступлении в эти пространства меня несло, толкало, мчало, кружило, вертело в общем ритме течениями, которых я не мог понять, течениями огромной энергии, фантастического света и колоссальной силы. Все мое существо чувствовало угрозу, так как меня швыряли через эти огромные пространства огромные существа. Волны такой же силы света, звука, движения, колебаний интенсивной эмоции неслись в измерениях пространств за пределами моего понимания».

Лилли счел переживания своего опыта позитивными, поскольку они раскрывают сознанию иные реальности, обладающие действительным существованием. Возможны и противоположные позиции. Иногда сам факт, что переживания, сходные с мистическими, можно вызывать искусственно, интерпретируют как доказательство отсутствия за мистическим опытом реального содержания, не редуцируемого к психологии субъекта. Например, Дж. Леуба в своих работах «Психология религиозного мистицизма» и «Бог или человек?» дал анализ различных проявлений мистического опыта. Он привел многочисленные примеры нарушения восприятия реальности у невропатов и людей с различными дефектами психики. На основе экспериментальных данных он утверждал, что состояния мистиков аналогичны тем, что переживают люди, опьяненные «веселящим газом» (N_2O), опиумом или другими наркотическими и психотропными средствами, т. е. являются следствием болезненного извращения сознания.

Леуба проводил опыты, искусственно вызывая «чувство присутствия Бога» в лабораторных условиях. Результаты экспериментов позволили ему сделать вывод, что подобные ощущения являются отклонением от

адекватного восприятия мира. «Предшествующее описание условий, в которых при отсутствии каких-либо данных, получаемых органами чувств, испытывается ощущение «присутствия», означает, что чувство божественного присутствия не представляет никакой ценности, что бы об этом ни думал человек, испытавший его. Сила убежденности в божественном присутствии сама по себе абсолютно недостаточное доказательство, как недостаточны и неотразимые свидетельства чувств в случаях иллюзий и галлюцинаций».

Отдельно необходимо упомянуть психоаналитический подход к мистическому и религиозному опыту. Несмотря на свое негативное отношение к религии в целом, **З. Фрейд значительно глубже, чем его современники, проник в суть религиозного опыта¹**. Главным, вероятно, является понимание того, что всякий мистический и религиозный опыт возникает в контексте психологической реальности конкретного человеческого существования. Согласно представлениям Фрейда, религия — это универсальная форма невроза. Она удовлетворяет эмоциональную потребность во внешней власти перед лицом неопределенности и опасности существования. **Религия строится на материале детских воспоминаний и соответствует детству человеческой расы²**.

В работе «Тотем и табу» Фрейд проводит аналогию между сознанием первобытного человека и сознанием пациента, страдающего неврозом. Таким образом возникает параллель между историей человечества и историей индивидуальной психики. **Отношения человека и Бога, открывающиеся в религиозном и мистическом опыте, по мнению Фрейда, представляют собой сле-**

¹ Например, понятие «океаническое чувство» было введено в терминологию психоанализа Фрейдом и восходит к образному арсеналу бенгальского мистика XIX в. Рамакришны. Идея самоуглубления и растворения в океане эмоций, испытываемых человеческой душой по отношению к Богу, выражалась Рамакришной в образе соляной статуи, которая, захотев измерить глубину океана, растворилась в океанской воде.

Некоторые исследователи считают, что «океаническое чувство» как первоначальный мистический опыт оказало большое влияние на формирование религиозного мироощущения древних индейцев.

² Так, современный канадский психоаналитик Дж. М. Мэссон полагает, что тяга к сверхъестественному может быть понята с позиций психоанализа как стремление возместить утраченные иллюзии раннего детства. Она обязана своим происхождением чему-то такому, что исчезло из реального мира, т. е. воспоминаниям, погребенным в глубинах сознания. (Masson J. M. The oceanic feeling: The origin of religious sentiment in ancient India. Dordrecht etc.: Reidel, 1980. // Studies of classical India. Vol 3, p. 133).

пок с взаимоотношений отца и сына. Вся психология религии выводится Фрейдом из эдипова комплекса с его наследственными конфликтами и амбивалентностью. Религиозный и мистический опыт, согласно Фрейду, имеет в основном инфантильное измерение и происхождение.

Основной работой Фрейда о религии можно считать работу «Будущее одной иллюзии». Здесь Фрейд доказывает, что Бог выполняет несколько психологических функций: он является хозяином природы, создав всеобщие законы и изредка прерывая их чудесами; компенсирует страх смерти; по мере того, как представление о Боге отделяется от природы, областью деятельности божества становится мораль. Комплекс идей, свойственных детству человечества, защищает его от опасностей природы и превратностей судьбы, от несправедливости, причиняемой обществом, а также придает общий смысл жизни, утверждая, что жизнь в этом мире имеет некую высшую цель. Но человек, считал Фрейд, не может вечно оставаться ребенком, и в конце концов он должен выйти навстречу жестокости жизни и обучиться психологии принципа реальности.

«У большинства людей; — пишет Фрейд, — потребность следовать какому-нибудь авторитету так сильна, что мир им кажется пошатнувшимся, если что-нибудь угрожает этому авторитету... Психоанализ научил нас видеть тесную связь между отцовским комплексом и верой в Бога; он показал нам, что личный Бог психологически не что иное, как идеализированный отец, и мы наблюдаем ежедневно, что молодые люди теряют религиозную веру, как только рушится для них авторитет отца. Таким образом, в комплексе страха и благоговения перед родителями мы вскрываем корни религиозной потребности: всемогущий праведный Бог и благотворная природа представляются нам величественной сублимацией отца и матери, более того, обновлением и восстановлением ранних детских представлений об обоих. Биологически религиозность объясняется долгим периодом беспомощности и потребностью человеческого детеныша в заботе. Когда впоследствии он познает свою истинную беспомощность и бессилие перед могущественными обстоятельствами, он реагирует на них, как в детстве, и старается скрыть их безотрадность возобновлением инфантильных возобновительных сил».

Современный психоанализ, развиваясь в общей парадигме научных представлений конца 20 в., преодолевает историческую ограниченность фрейдизма в отношении религиозного опыта. Так, американский психоаналитик У. Мейснер предложил схему развития религиозных представлений, которая соответствует поэтапному развитию человеческой психики.

Уже общение ребенка с матерью образует основу для возможного развития религиозных представлений,

утверждает Мейснер. Ранее представление детей о божестве практически не отличается от образа родителей. В 3-4 года эти представления окрашиваются амбивалентностью, т. е. сочетают в себе страх и любовь. С возрастом постепенно образ божества отделяется от образа родителей. Представление о Боге становится более универсальным; Бог обретает в сознании ребенка черты создателя мира, защитника добра и борца против зла, персонифицированного в образе дьявола. В возрасте 12-13 лет происходит интериоризация и нарциссическая идеализация образа божества. Религиозные представления взрослого являются более или менее удовлетворительной интеграцией всех фаз развития религиозных представлений.

Мейснер предлагает пять моделей религиозного опыта, с помощью которых можно рассматривать не только религиозность в развитии, но также и определенные формы взрослой религиозности.

1. Начальная стадия, где доминирует первичный нарциссизм, неограниченное могущество и абсолютное подчинение, неразличенность между «я» и объектом. Эта стадия религиозности часто характеризуется мистическими переживаниями.

2. Вторая стадия характеризуется возникновением различия между «я» и объектом или другим человеком. Религиозные представления на этой стадии включают в себя элементы анимизма.

3. Третья стадия развития религиозности соответствует периоду созревания целостной личности. Возрастает роль морального авторитета, формируется способность различения внутренней и внешней реальности.

4. Четвертая стадия характеризуется формированием религиозных представлений на фоне структур суперэго под сильным влиянием социальных структур. Большинство религиозных людей религиозны именно в этом смысле.

5. Пятая стадия выражается в интеграции всех структур и автономных функций, составляющих эго. Это стадия, на которой развитие нарциссизма достигает уровня мудрости, юмора и творчества. Она аналогична «стадии мудрости» у Э. Эриксона. Вера здесь становится реалистичной, формируется способность к восприятию других религиозных традиций.

Второй после Фрейда классик психоанализа К. Г. Юнг уделял религиозному и мистическому опыту гораздо более пристальное внимание. Юнг сам с детства имел собственный мистический опыт. Преимущественно это были сны. Впоследствии, став психоаналитиком, Юнг порвал с Фрейдом из-за материалистической ограниченности последнего и занялся изучением мистического опыта на основе собственной теории коллективного бессознательного. Как мы уже говорили выше, «коллективное бессознательное» — это термин, введенный Юнгом для обозначения реальности, не тождественной индивидуальной психике и проявляющейся в мистическом и религиозном опыте. Фактически коллективное бессознательное — это в терминах теории

психоанализа то, что религиозная традиция именует сверхъестественным. Юнг пишет:

«То обстоятельство, что божество на нас воздействует, мы можем констатировать лишь посредством психики; при этом, однако, мы не в состоянии решить, исходят ли эти воздействия от Бога или от бессознательного, то есть невозможно определить, являются ли божество и бессознательное двумя разными величинами». Коллективное бессознательное представляет собой комплекс архетипических структур, то есть первообразов, которые и являются сознанию в мистическом и религиозном опыте: «Эти коллективные паттерны, или образцы, я назвал архетипами... Архетип означает определенное образование архаического характера, включающее мифологические мотивы».

Архетипы безличностны, это общечеловеческие структуры, не зависящие от национальности, культуры, времени жизни воспринимающего их в опыте субъекта. Согласно концепции Юнга, мистический и религиозный опыт есть столкновение сознания индивида с приходящими из сферы коллективного бессознательного мифологическими образами. Вот один из примеров, приведенных самим Юнгом:

«Один негр рассказал мне сон, в котором появилась фигура человека, распятого на колесе... Негр был с Юга, необразованный, с низким интеллектом. Наиболее вероятным было предположить, что исходя из христианской основы, привитой неграм, он должен был увидеть человека, распятого на кресте... Но маловероятно предположить, что во сне он мог увидеть человека, распятого на колесе. Подобный образ весьма необычен... Мы имеем дело с архетипическим образом, потому что распятие на колесе — мифологический мотив. Это древнее солнечное колесо, и распятие означает жертву богу-солнцу, чтобы умилиستивить его... Солнце-колесо — очень архаичная идея, древнейшая из существовавших когда-либо у религиозных людей. Ее следы можно обнаружить в мезолите и палеолите... Этот образ, разделенный круг, является символом, который можно обнаружить на протяжении всей истории человечества, а также и в снах наших современников. Человек на колесе в сновидении негра является повторением греческого мифологического мотива Иксиона, который за свою обиду на людей и богов был привязан Зевсом к бесконечно вращающемуся колесу... Нельзя предполагать, что негр изучал греческую мифологию, и исключается возможность того, что он мог видеть какие-либо изображения греческих мифологических фигур».

Отсюда следует, что все виды мистического опыта выражают одни и те же мифологические структуры. Задача сознания состоит лишь в том, чтобы суметь дать адекватную интерпретацию смысла видения.

В этом направлении пытался понимать ведийский, как и любой другой архаичный религиозный опыт, в начале 20 в. Рудольф Отто. По его мнению, исходной точкой ведийского религиозного мировоззрения было

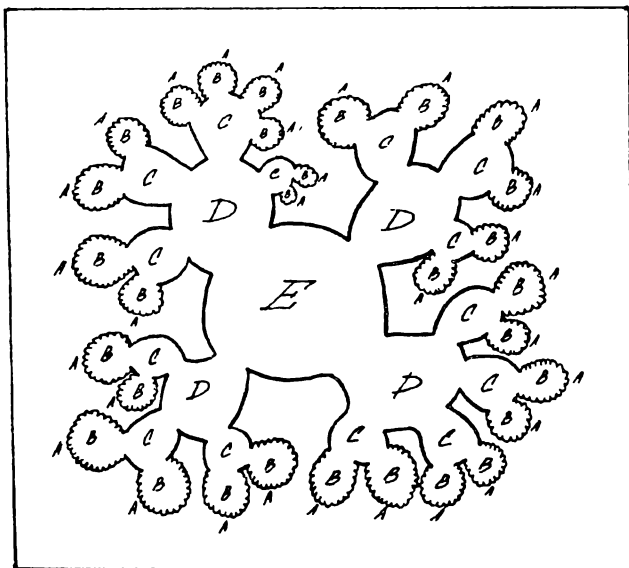


Диаграмма Мари-Луизы фон Франц, изображающая иерархическую структуру бессознательного. Самые внешние маленькие кружки (А) представляют эгосознание людей. Более глубокий уровень (В) соответствует сфере личного бессознательного, описанной Фрейдом. Глубже лежит область группового бессознательного семей, групп, кланов, и племен (С) и более широких групп наций, имеющих общую мифологию, вроде австралийских аборигенов или американских индейцев (D). Наконец центральная часть (Е) представляет резервуар архетипичных структур, общих всему человечеству, к которому относятся такие архетипические идеи, как Космический Человеко-бог, Мать-земля, Герой, Животное-помощник, Обманщик, или Мана, которые можно найти во всех мифологиях и религиозных системах

некое «глубинное сознание» самого индивида, своего рода *fundus animae*, сокровенные структуры которого при встрече с эмпирическими условиями жизни реализуются в представлениях о богах. Этот подход получил дальнейшее развитие в работах Я. Гонда, который, заимствуя некоторые принципы современного структурализма, сочетает их с элементами «глубинной психологии» Юнга. Ведийских богов и демонов Я. Гонда рассматривает как архетипы, связанные с присутствующими в микро- и макрокосме латентными силами и видимые «внутренним оком» риши. Образы богов формируются на основе всепроникающей соматической магической потенции, своеобразного «душевного вещества», представление о котором было общим для многих прими-

тивных культур. Эта магическая потенция, именуемая антропологами «оренда» или «мана», считается распределенной в различных пропорциях между богами, людьми, животными, растениями и всеми прочими явлениями. Именно с этим представлением связано то, что архаичный человек не проводит серьезного различия между духом и материей, живым и неживым, личностным и вещным.

Если современная научная психология исследует мистико-религиозный опыт с точки зрения феноменологически-описательной, то есть как серию психологических состояний, как правило, не затрагивая той реальности, которая стоит за этим опытом, то наряду с ней существует еще *мистическая психология*. Это описание психологии мистического опыта в терминах самой религиозной традиции. Древняя индусская традиция утверждает, что человеческое сознание может находиться в четырех состояниях:

- бодрствование (jagrat);
- дремота (svapna);
- сон (susupti);
- чистое сознание самости или бытия (turiya).

Эти состояния в своей последовательности образуют как бы лестницу, по которой человек возвращается вверх, к своему божественному источнику. Это возвращение — далеко не легкий процесс. Если бывает чувство гармонии, то бывает и состояние духовной агонии, абсолютной заброшенности, «темной ночи души», сквозь которое должен проходить субъект мистического опыта. На этом пути возможны слезы радости, а могут и встать дыбом волосы от ужаса, могут возникать на теле стигматы, могут развиваться парапсихологические феномены (например, левитация св. Терезы Авильской во время молитвы).

Согласно мистическим учениям, большинство людей живет в тюремном заключении в рамках своего эго, своих чувственных восприятий и ограниченных интересов. Но у некоторых заключенных развивается страстное стремление преодолеть ограду и устремиться к горизонту, не ограниченному тюремными стенами. Мистическая психология предлагает красивую гипотезу о том, что существуют *херувимы* (духи познания) и *серафимы* (духи любви), которые призывают человека выйти из тюрьмы и выводят его к свету. Но главной составляющей здесь является *любовь*, поскольку, как утверждал Аристотель, сам по себе интеллект неподвижен. Основная задача мистика — слить свою волю воедино с волей божества. «В аду родится одно лишь своеволие», — сказано в мистических учениях. Мистик постигает эту истину даже тогда, когда он вынужден бывает отдалиться от человеческого общества на более или менее длительное время.

Как психология, мистика всегда оптимистична. В отличие от психоанализа, исследующего преимущественно подсознательные слои личности, мистика занимается сверхсознанием, ориентируя человека на непрекращающийся духовный рост. Шри Ауробиндо указывает на то, что сознание обычного человека представляет собой низшую ступень на пути мистического развития. Поэтому при переходе за грань повседневной реальности, за грань обыденного человеческого сознания человек впадает в экстаз и утрачивает способность сознавать себя. Но, согласно учению Ауробиндо, специальная техника работы с сознанием позволяет мистика сознавать себя в акте мистического единения с Высшим началом: это означает, что мистик достигает более высоких уровней сознания.

«Сознание уже не находится в теле, — пишет Ауробиндо, — и не ограничено им; оно ощущает себя не только наверху, но и протяженным в пространстве; тело окутано расширенным сознанием... Оно становится лишь деталью в обширности существа, его инструментальной частью. В окончательной реализации установления сознания наверху ему уже по-настоящему нет возвращения вниз, за исключением той его части, которая может нисходить для того, чтобы работать в теле или на низших планах, в то время как существо, постоянно находящееся наверху, осуществляет контроль над всем, что переживается и делается... Градации сознания — это всеобщие состояния, не зависящие от точки зрения субъекта. Скорее, точка зрения субъекта определяется тем уровнем сознания, на котором она формируется».

Ауробиндо выделяет следующие уровни развития сознания:

1. Обыкновенный разум. На этой ступени находится наше обыденное сознание. Оно подчинено логике. Ему присуще «линейное» видение. Если оно принимает нечто как истину и факт, то отрицает все остальное, что отлично от этой истины. Обыкновенный разум фрагментарен, он не может сознавать истину в целом и дробит все на мелкие кусочки.

2. Высший разум чаще всего встречается у философов и мыслителей. Это высший уровень «нормального» человеческого интеллекта.

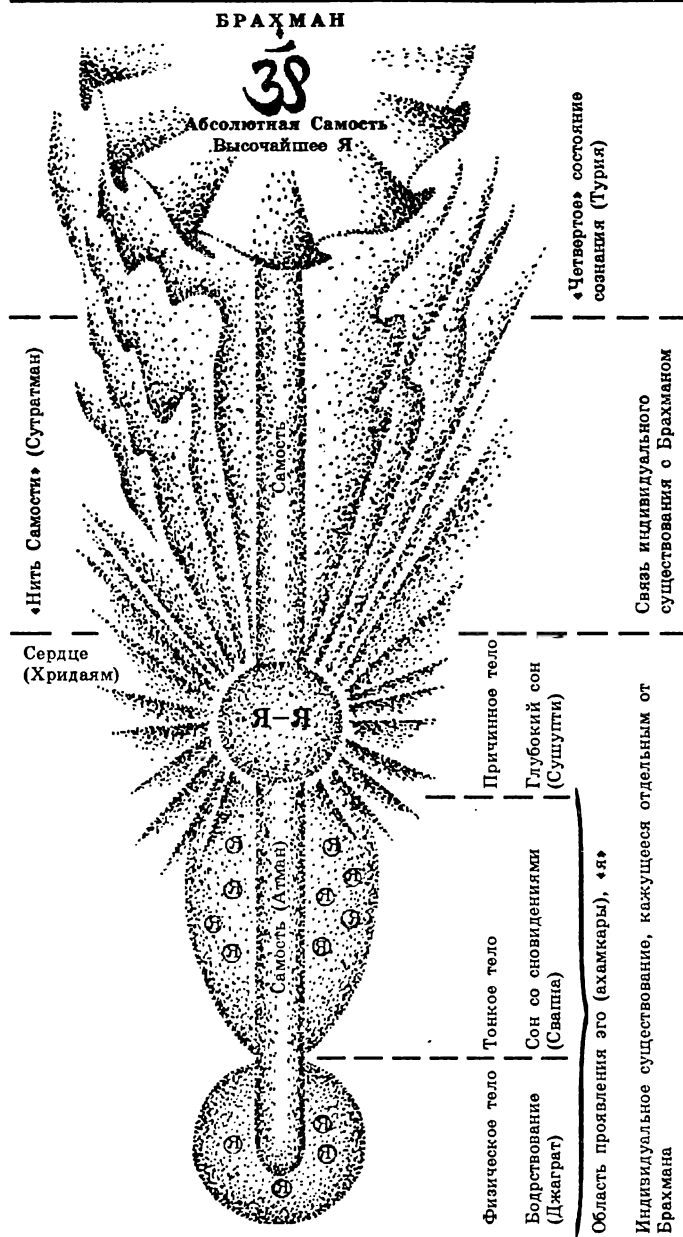
3. Озаренный разум имеет иную природу. Он проявляется не через логическое мышление, а через видение, и присущ великим поэтам.

4. Интуитивный разум. Здесь место мышления занимает интуиция, и суждения становятся совершенно непостижимыми для обыденного сознания.

5. Глобальный разум — космическое сознание божественной природы, которое проявляется у пророков.

6. Суперразум — высший уровень, сознание Высшего Существа.

Еще одним открытием на пути мистического просветления является «двойное видение» — восприятие мира одновременно как вечного и как существующего во времени. Эта недоступная большинству людей пси-



Структура психофизической организации человека согласно индуизму

хологическая особенность присуща великим мистикам и святым, жизнь которых как бы ставит их на порог вечности и темпоральности. Столкновение различных уровней реальности создает психологическое напряжение и трудности. Отсюда требование соблюдать равновесие и умеренность. «Чем возвышеннее любовь, тем сильнее боль», — утешал голос из иной реальности германского мистика **13 в. Метхильд фон Магдебург**. «Поверьте мне, дети мои, — писал в **14 в. немецкий мистик Иоганн Таулер**, — тот, кто много знает об этих вещах, часто бывает прикован к постели, ибо его телесная оболочка не выдерживает».

Все это составляет неотъемлемый элемент развивающегося сознания, которому приходится пробиваться к высшей истине, преодолевая собственную инертность и неадаптированность к воздействию высоких энергий. Вера в возможность существования более высоких уровней сознания без мышления, на котором настаивает Шри Ауробиндо, является **краеугольным камнем мистической (йогической) психологии** и противостоит формуле Декарта: «Я мыслю, следовательно, существую». Мистическая психология утверждает, что высшие состояния сознания опираются не на мышление, а на **интуицию**, «прямое знание».

2. Религиозный опыт и социальная реальность

2.1. Мистический опыт и общество

Как мы уже указывали, мистический опыт по своей природе преимущественно индивидуален, хотя существуют и его коллективные проявления. Но при этом значимость мистического опыта для общества очень велика, поскольку он лежит в основании всех религиозных традиций. Отсюда возникает проблема отношений между опытом индивидов и обществом в целом (традицией, культурой, институтами, моралью, индивидуальной рефлексией большинства людей). Характеризуя эту проблему, П. Бергер пишет:

«Сразу же нужно сделать необходимое разграничение между теми индивидами, которых М. Вебер называл «религиозными виртуозами», и всеми остальными. Существуют отдельные индивиды, мистики и им подобные, претендующие на непосредственное личностное восприятие религиозных реальностей. Можно сказать, что для таких людей религиозные верования столь же непосредственно самоочевидны, как и ощущение зубной боли. Они действительно могут размышлять о своем опыте, и некоторые из выдающихся мистиков были также и великими мыслителями. Но размышлять они будут скорее не о реальности своих религиозных переживаний, а о взаимосвязи последних с традицией своего социального окружения.

Остальное человечество находится в более сложной ситуации. У тех, кто не относится к «религиозным виртуозам», в лучшем случае есть мимолетный и ускользающий опыт в этой области, и большая часть их религиозных верований коренится в опосредуемой обществом традиции. Однако у них тоже есть определенное преимущество. Не имея такого опыта, который приводит к неоспоримой убежденности в реальности религиозных переживаний, они могут с некоторой долей беспристрастности взглянуть на данные, имеющиеся в описаниях тех, кто обладает таким опытом.

Иными словами, у них есть преимущество дантиста перед своим пациентом, который пытается понять феномен зубной боли».

Итак, общество делится в отношении религиозного опыта на абсолютное меньшинство «пациентов» и большинство «дантистов». Обладатели религиозного опыта

принимают его как нечто абсолютно достоверное. Остальные получают информацию о нем из вторых и третьих рук — читая соответствующую литературу, слушая проповеди, посещая концерты религиозной музыки и т. п. Чем слабее в обществе влияние религиозной традиции, отмечает Бергер, тем выше уровень индивидуальной рефлексии над материалом, поставляемым традицией. Поэтому последние полтора столетия стали периодом массового скептицизма и фактического атеизма, несмотря даже на формальное соблюдение многими людьми требований традиционной обрядности.

Рассматривая религиозный опыт с точки зрения феноменологии религии, то есть таким, как он выглядит эмпирически, прежде всего приходится охарактеризовать его как **разрыв с реальностью**. Но то, что философы называют «человеческой реальностью», — это, по сути дела, не единая реальность, а целый комплекс вписанных друг в друга реальностей¹. И если мы хотим признать за религиозным опытом некую объективную значимость, то мы вынуждены также рассматривать его как реальность — только иную реальность. Даже если счесть его галлюцинацией, то и за галлюцинацией стоит некая реальность. Этот принцип феноменологии человеческих состояний А. Шюц называет «опытом множественных реальностей». Человек привык к тому, что ежедневно он бывает поочередно в двух реальностях: реальности сна и реальности своей повседневной жизни. Воспринимая художественное произведение, скажем, во время просмотра интересного фильма или слушая возвышенную музыку, мы также отвлекаемся от реаль-

¹ Дон Хуан прежде всего пытался убедить Кастанеду, что есть другая реальность, реальность мистиков и колдунов, очень похожая на ту, которую Карлос знал и считал единственной реальностью. Он учил, что обе реальности суть только описания и можно выбрать любое. Знающий человек не привязан ни к какой; он видит сущность, или предельную природу, вещей:

«Что значит видеть, Дон Хуан?» — спросил Кастанеда.

«Вы должны научиться видеть, чтобы узнать это. Я не могу это рассказать».

«Это секрет, который мне нельзя знать?»

«Нет. Просто я не могу это описать».

«Почему?»

«Это не будет иметь смысла для вас».

«Попытайтесь, Дон Хуан. Может быть, я что-нибудь пойму».

«Нет. Вы должны это сделать сами. Когда вы научитесь, вы сможете видеть все, что хотите, самым различным образом».

ности своей жизни, переживая другую реальность — реальность своего текущего эстетического опыта. Повседневная реальность и наша деятельность в ней просто воспринимаются нами как «самая реальная из реальностей» — обладающая привилегированным статусом в нашем сознании. У. Джемс называет «менее реальные реальности» подуниверсумами. Эмпирически подуниверсумы воспринимаются как прорывы в сплошной ткани обыденной реальности. Подобные прорывы могут быть обусловлены физиологическими процессами, как, например, сновидения, пограничные состояния между сном и бодрствованием, которые мистики называют «тонким сном», галлюцинаторные состояния, возникающие в результате приема наркотиков. Но могут иметь место и такие прорывы преобладающей реальности, которые не обусловлены физиологией. К таким прорывам можно отнести такие взлеты духа и интеллекта, как теоретическая абстракция высочайшего уровня (в математике, теоретической физике или философии), художественное творчество и восприятие определенных произведений искусства, внезапное интуитивное постижение каких-то моментов настоящего или будущего и т. д. Бергер, описывая подобные состояния, отмечает:

«Все переживания такого разрыва имеют экстатический характер — в буквальном смысле *«ekstasis»* означает «нахождение за пределами» обыденного мира. Экстатическими качествами наделены как сновидения, так и весь «мир шутки», вообще всякий опыт «потерянности для мира» — будь то оргазм, музыка Моцарта или опьяняющие абстракции квантовой теории».

Переживание человеком подобных «прорывов» специфическим образом сказывается на его мироощущении. После опыта «прорыва» реальность обыденной жизни для возвращающегося к ней человека становится иной, как бы менее реальной, подчас искусственной, нелепой, даже абсурдной. Снова вернемся к Бергеру:

«Обыденный мир, воспринимавшийся ранее как массивный и связанный, видится теперь тонким, как бы картонной декорацией, с дырами, сквозь которые легко провалиться в нереальность. Более того, за открывшимися прорехами в ткани этого мира проглядывает *другая реальность*. Теперь становится понятно, что эта иная реальность все время существовала — как бы за сценой».

Антрополог Барбара Тедлок считает, что в современной западной цивилизации понятия о реальности претерпевают значительные изменения, складываясь под влиянием двух комплементарных парадигм институционализированного и спонтанного (*institution and im-*

pulse). Институциональная парадигма предполагает, что истинная реальность открывается только тогда, когда мы осуществляем полный контроль над своими способностями, тогда как парадигма спонтанности подразумевает, что реальность обнаруживает себя в сновидениях и в других альтернативных формах сознания. Но возможно также и то, что не существует и единого представления о реальности в различных слоях общества или даже постоянно в уме одного и того же человека¹.

Мы начинаем понимать, что, находясь в определенном состоянии сознания, человек концентрирует свое внимание (т. е. свою энергию) лишь на одной из систем или подсистем, образующих космическую реальность. **Уровень реальности — это искусственный срез, задаваемый ментальностью индивида, произвольное и эгоцентрическое выделение, вызванное ограниченными возможностями перцепции и переживания в одном определенном состоянии сознания.** Если на уровне обычного сознания мир воспринимается как твердый, жидкий или газообразный, и мы убеждены, что это и есть верное отражение внешней реальности, то, например, в трансперсональном состоянии сознания все вещи воспринимаются как нерасторжимые свет и пространство. Если в **обыденном состоянии сознания** мир воспринимается как совокупность систем и подсистем, то в **трансперсональном состоянии сознания** — как единое поле энергии, где нет ни наблюдающего, ни наблюдаемого, ни наблюдения. В трансперсональном состоянии сознания одновременно воспринимаются, например, и собака и ее субатомная структура, не только лай, но и зрительный образ звуковых волн; не только животное, но и его связь с хозяином, и наоборот. То есть чем ближе мы приближаемся к трансперсональному состоянию сознания, тем более широким становится поле воспринимаемой реальности.

То, что принято называть «религиозным опытом», можно рассматривать как разновидность подобного прорыва преобладающей реальности, хотя в широком смысле «религиозным» может быть назван всякий выход за пределы обыденной реальности в мир, воспринимаемый как сверхъестественный, то есть превышающий доступ-

¹ Tedlock B. Dreaming and dream research // *Dreaming: Anthropological and psychological interpretations*/ Ed. by Tedlock B. Cambridge etc. 1987. p. 5

ную нам в опыте повседневности реальность.

Религиозный опыт и мистический опыт — не тождественные друг другу понятия, хотя и то, и другое представляют собой прорывы в иную реальность. Различие заключается, по мысли Бергера, в том, что мистицизм — это путь постижения сверхъестественного в себе самом, который человек совершает, погружаясь в глубь своей психики в поисках «подлинного Я» — вечной и неизменной самости. Мистический экстаз достигается различными способами, которые практикуются эзотерическими школами, группами, наставниками-гуру. Среди этих способов — разнообразные системы дыхательных упражнений, мантры, медитация на священные образы, гипнотическое воздействие личности гуру — например, Гурджиева или Рамакришны, а также употребление некоторых наркотических веществ. Очень примечательно описывает свой первый опыт мистического прорыва Свами Вивекананда:

«Он (Рамакришна) заставил меня сесть подле себя на краю кровати. Но через минуту я увидел, что он потрясен каким-то волнением. Устремив на меня глаза, что-то шепча, он медленно приближался. Я подумал, что он, может быть, сделает что-нибудь необычайное, как в прошлый раз. Но, прежде чем я мог предупредить это, он поставил на мое тело свою правую ногу. Его прикосновение потрясло меня. С открытыми глазами я увидел, что стена и все, что было в комнате, закружилось и исчезло в небытии... Вся вселенная, а с нею и моя личность, казалось, готовы были растаять в безымянной пустоте, которая поглощает все сущее. Меня охватил ужас, я понял, что нахожусь перед лицом смерти. Не будучи в состоянии сдержаться, я закричал: «Что вы делаете! У меня дома родители!». Тогда он засмеялся, и, проведя рукой по моей груди, сказал: «Хорошо, оставим это пока. Все придет в свое время!». Не успел он произнести эти слова, как странное явление исчезло. Я обрел самого себя. Все и внутри, и снаружи было по-прежнему».

А вот описание мистического экстаза, сделанное К. Кастанедой:

«...Я увидел сидевшего на земле человека, его лицо было повернуто ко мне почти в профиль... Он повернул голову и взглянул на меня. Я замер — его глаза были той самой водой, которую я только что видел! Они были так же беспредельно глубоки и так же сверкали золотым и черным... Я стоял перед ним и не мог отвести глаз, чувствуя, что он намеренно давит мне на грудь тяжестью своих глаз. Я задыхался и, потеряв равновесие, упал наземь. Его глаза отвернулись от меня. Я услышал, что он говорит со мной. Сначала его голос был подобен мягкому шелесту ветерка. Потом я услышал его как музыку — как голосовую мелодию, — и я «знал», что мелодия говорила: — Чего ты хочешь?»

Я упал перед ним на колени и стал рассказывать о своей жизни, потом заплакал. Он снова взглянул на меня. Я почувствовал, что его глаза отталкивают меня, и подумал, что эта минута будет моей смер-

тной минутой. Он сделал знак подойти ближе. Я мгновение колебался, прежде чем сделать шаг вперед. Когда же я приблизился, он отвел глаза и показал мне тыльную сторону своей ладони. Мелодия сказала: «Смотри». Посередине ладони была круглая дыра. «Смотри», — опять сказала мелодия. Я взглянул в дырку и увидел самого себя. Я был там очень старым, слабым и бежал низко нагибаясь. Вокруг меня отовсюду вспыхивали яркие искры. Затем три искры попали в меня, две — в голову, а одна — в левое плечо. Моя фигура в дырке секунду стояла, пока не выпрямилась совершенно вертикально, а затем исчезла вместе с дыркой...

Дальше я помню, что пошел. У меня не было точек ориентации, но я считал, что север должен быть слева. Я долго шел в этом направлении, пока не понял, что уже наступил день... Я вспомнил о своих часах и посмотрел время: восемь утра».

Приведенные фрагменты ясно демонстрируют, что в данном случае **«прорывы» никак не связаны с какими-либо символами священного**, хотя речь, безусловно, идет о восприятии сверхъестественного. Субъекты описанного опыта ощущали изменения внутри самих себя, они по-другому видели окружающий мир, но их видения находятяся как бы «по ту сторону» ценности, морали, добра и зла.

Опыт священного, как указывает Р. Отто, характеризуется двумя главными отличительными чертами: во-первых, священное воспринимается как **«совершенно иное» по отношению к личности переживающего опыт**. Во-вторых, оно воспринимается как **наделенное спасительной сверхзначимостью**. Эти две характеристики определяют ту внутреннюю противоречивость религиозного чувства, которая проявляется в соединении страха и любви. Опыт священного предполагает наличие и того, и другого. Поэтому Отто делает вывод об **амбивалентности религиозного опыта: человек испытывает и влечение к священному, и страх перед ним, доходящий до стремления забыть о существовании иной реальности и сосредоточиться на повседневности**. В переживании священного человек постигает сверхъестественное как иное по отношению к самому себе, и поэтому для него всегда остается проблема понять Бога, соизмеряя его со своим собственным сознанием, представлениями, моралью и т. д. Именно вокруг проблемы отношения Бога и человечества фокусируется теология и философия религии, отсюда возникает необходимость теодицеи и антроподицеи, здесь корень всех рационально-этических парадоксов, связанных с существованием в мира зла, с моральным выбором личности. Отношение к Богу как к находящемуся «вне» диктует необходимость опосредования — теоретического промежуточно-

го звена. Таким — чужим, отдаленным, непостижимым для человеческого сознания — увидел Бога в своем опыте священного библейский Иов. Гениально анализируя книгу Иова, К. Г. Юнг отмечает, что способы полемики и аргументы Бога, когда Он отвечает на вызов Иова, обнаруживают дефицит саморефлексии:

«Такому Богу человек может служить только в страхе и трепете... Доверительные же отношения ... совершенно исключены. Ожидать морального удовлетворения со стороны столь бессознательного, принадлежащего природе существа и вовсе не приходится. Речи Яхве неотрефлексированно, но тем не менее явственно нацелены на одно: продемонстрировать человеку, что на стороне Демиурга чудовищный перевес в силах. «Вот Я, Творец всех необузданных, слепых сил природы, не подчиненных никаким этическим законам, — а значит, Я и сам есмь аморальная власть природы, чисто феноменальная личность, не ведающая о своих глубинах».

Аналитический подход Юнга высветил и обнаружил нечеловеческое, надчеловеческое в священном, которое не может пробудить ничего, кроме страха, ибо для любви необходимо понимание.

В таком опыте, каков опыт Иова, сверхъестественное обнаруживается как внешнее и даже антагонистическое по отношению к сознанию индивида. Поэтому опыт священного может оказываться для индивида болезненным, а для тех, кто воспринимает такой опыт только через его социальные формы, он может показаться абсолютно неприемлемым с точки зрения индивидуального сознания. Именно такое неприятие лежит в конечном счете в основе всякого отказа от веры. Период формирования и развития в массовом масштабе индивидуалистического рефлексизирующего сознания (конец 19—20 в.) стал периодом массового атеизма и индифферентности.

2.2. Социальные формы выражения религиозного опыта

Культы

Религиозный опыт находит свое практическое выражение в формировании культа, обеспечивающего упорядоченную структуру поклонения религиозному объекту. Богослужение включает в себя восхваления божественного совершенства, общение с Богом — мо-

литву — и использование таинств и визуальных объектов, представляющих скрытую за ними невидимую сакральную реальность. Чувства мира и радости часто выражаются в музыкальной форме. По ходу богослужения осуществляется жертвоприношение или приношение даров божеству или во имя божества.

Порядок богослужения устанавливается посредством литургии, которая направляет внимание верующих на паттерны, сочетающие в себе писанные слова, произносимые вслух слова и церковную музыку, с целью пробудить у них ощущение присутствия Бога.

Жизненные кризисы и ритуалы перехода

Религиозный опыт связан со смыслом жизни личности и предназначением человека. Некоторые периоды жизни индивидуума и отдельные события бывают поводом для того, чтобы мышление человека обратилось к проблемам религии. Такие периоды и события, именуемые жизненными кризисами, считаются опасными, так как они представляют собой переход от одной стадии жизненного цикла к другой и раскрывают взгляду связь жизни в целом с ее сакральным основанием. Беременность и рождение, выбор имени для ребенка, ритуал принятия в религиозную общину, выбор профессии, свадьба и смерть переживаются как особые события, выделяющиеся на фоне повседневной рутины. Эти события можно понимать как «кризисы» — то есть поворотные пункты — когда отношение человека к священному становится предметом особого рассмотрения. Как указывает Герард ван дер Леу, датский религиовед и феноменолог, эти переходные периоды выделяются во всякой культуре, поскольку они знаменуют собой окончание одной стадии жизненного цикла и начало другой.

Так, в некоторых примитивных обществах ритуалы перехода находятся в тесной связи с различными видами мистического транса. Антропологами было установлено, что в этих обществах ритуальные формы поведения включают два основных типа транса: **трансы с видениями** (например, шаманический транс) и **трансы одержимости**. Визионерские трансы встречаются по большей части в простых этнических группах, живущих охотой, рыболовством и собирательством. Они могут возникать как следствие различных ритуальных ран и страданий, изоляции, сенсорного голода или приема галлюциногенов, сопровождающих обряды вступления во взрослую жизнь в социальной структуре, основанной на матрилокальности (когда мужчина после женитьбы уходит из родительского дома и становится чужим). Ритуальные испытания, сопровождающиеся визионерскими трансами, выполняют в этом контексте функцию, состоящую в том, чтобы облег-

чить человеку переход в статус мужчины, связанный с лишением привычного для ребенка чувства защищенности.

Трансы одержимости встречаются в более сложно организованных этнических группах, жизнедеятельность которых в большей степени зависит от сельскохозяйственной деятельности, растениеводства или животноводства. Эти общества с более выраженной стратификацией и более сложной политической структурой имеют тенденцию к большей ригидности, чем общества рыболовов и охотников. Здесь обычно принята патрилокальность: девушки после свадьбы покидают семью, чтобы жить у мужа и, следовательно, именно они испытывают угрозу со стороны окружения. Функция ритуала перехода и связанного с ним транса состоит в том, чтобы научить духов повиноваться.

Визионерский транс позволяет после длительных поисков заручиться помощью духов, дающих человеку силы преодолевать испытания, которым подвергает его жизнь в качестве взрослого. Участницами подобного ритуала выступают большей частью женщины, испытывающие наибольшие трудности в процессе социальной адаптации: ритуал для них — род бегства в воображаемое. Однако визионерские ритуалы являются обязательными и для всех юношей, достигших половозрелого возраста.

Таким образом, каждый тип транса может рассматриваться в связи с определенной формой социальной организации и местом в данном социуме определенных социальных групп.

Сакральное и секулярное

Тот факт, что жизненные кризисы вырывают нас из повседневной рутины, отражает коренное различие между священным и секулярным. Поскольку религиозный опыт направлен на священное, он находит свое специфическое выражение в культовых формах и сакральном жизненном цикле. Однако, поскольку религиозный опыт связан с жизнью человека, всем измерениям секулярной действительности — политике, технологии, морали, экономике и т. д. — может также быть придан религиозный смысл. Отношения между священным и секулярным прежде всего проявляются в том, что концепция Бога оказывает влияние на стандарты человеческого поведения и на отношение к жизни в целом. Священное определяет принципы, которые регулируют человеческие отношения, и придает жизни глубинный смысл. Однако существует постоянная опасность, что взаимодействие священного и мирского может рано или поздно привести к растворению священного в секулярном, если не будут сохранены специфически религиозные формы жизни. То, что в каждом обществе существуют мистериальные культы, религиозные братства, монашеские ордена и, наконец, церкви и деноминации,

указывает на ощущаемую обществом необходимость сохранять священное как особую сферу жизни, которая не должна смешиваться с секулярной.

Известный философ и религиовед М. Элиаде решает проблему взаимоотношений священного и секулярного следующим образом. Он пытается доказать присутствие священного в самом образе жизни современного секуляризованного человека. Священное при этом рассматривается как структурный элемент человеческого сознания, связанный с неизбежными для человека поисками чего-то абсолютного реального и значимого, что могло бы служить источником ценностной ориентации. Взаимодействие священного и мирского, по мнению Элиаде, осуществляется через следование людей какой-то идеальной модели действия, повторение — символично-литургическое — свершений Бога или Героя, и практическое отражение такого повторения. М. Элиаде пишет: «Я не могу сразу поверить человеку, сознательно утверждающему, что он — нерелигиозный человек. Я думаю, что бессознательно этот человек все-таки ведет себя как homo religiosus, имеет какой-то источник ценности и смысла, какие-то идеалы, питается своим бессознательным, воображаемой вселенной стихов, которые он читает, пьес, которые смотрит. Он все еще живет в различных вселенных. Я не могу ограничить его вселенную той рационалистической вселенной самосознания, на обитание в которой он претендует, ибо эта вселенная — не человеческая». В качестве примера М. Элиаде приводит «миф о Кеннеди» — отражение в сознании и мироощущении американцев истории смерти президента Кеннеди.

«Почему существует миф о Кеннеди? Как он появился? Почему это событие (смерть Кеннеди) стало мифом в хорошем смысле слова, давая модель поведения и смысл? Это было религиозным событием. Жертва жизни стала значащей и созидающей для миллионов американцев; реальность смерти потрясла их до глубины души. Подобно этому и всякая приверженность социальному действию и социальной справедливости основана на присутствии в человеческом бессознательном религиозного элемента. Движение за гражданские права имеет большое значение как религиозный опыт, сознаем мы это или нет».

Аналогичным образом можно интерпретировать и реакцию американцев на смерть Линкольна. Вопреки распространенному мнению, отношение к Линкольну в обществе в момент его гибели было весьма противоречивым. Шестью месяцами ранее он победил на выборах в северных штатах, набрав лишь 54% голосов. Как сторонники, так и противники Гражданской войны подвергали критике его политику.

Те, кто поддерживал войну, отмечали нерешительность Линкольна во время борьбы с Конфедерацией и его слишком мягкое отношение к южным штатам после войны. Противники войны симпатизировали Югу, не одобряли чрезмерной озабоченности правами чернокожих или считали, что ущерб, принесенный войной, значительно превосходит полученный от нее выигрыш.

Точно неизвестно, какая часть общества разделяла эти взгляды, но, судя по тому, что они нашли отражение в абсолютном большинстве американских газет, эта часть была значительной. Кардинального изменения в характере критики не произошло даже после убийства. Конечно, критика стала подаваться более мягко и сопровождалась признанием заслуг Линкольна, но, тем не менее, она не прекратилась.

Анализ проповедей, произнесенных в Пасхальное Воскресенье, через день после убийства, показал, что даже в них отразились сомнения людей, связанные с Линкольном, и неодобрение некоторых аспектов его политики. «Многие американцы, — говорилось в одной из проповедей, — далеко не всегда одобряли его действия». Звучали даже слова о том, что Бог «позволил» убийство, потому что «ему нужен был более твердый человек, чем погибший президент», чтобы по-настоящему наказать Конфедерацию. Эти критические настроения нельзя переоценивать. Однако они свидетельствуют, что если бы репутация Линкольна целиком определялась бы тем, что люди думали о его правлении, он был бы признан хорошим человеком, который всегда работал с полной отдачей. Но исключительно выдающейся личностью и уж тем более великим человеком его никто никогда не считал.

Несмотря на такое противоречивое отношение, эмоциональная реакция людей на убийство президента, количество участников и торжественность похоронных мероприятий превосходили все, вданное до тех пор Америкой. Поезд с гробом Линкольна шел через различные штаты, делая остановки в больших и малых городах, чтобы доставить тело президента из Вашингтона на его родину, в город Спрингфилд в штате Иллинойс. Везде его встречали многотысячные толпы; очереди для того, чтобы попрощаться с убитым, растягивались на несколько миль. В Чикаго, по некоторым оценкам, до 80% жителей участвовали в процессии или наблюдали за ней. В Нью-Йорке, где шестью месяцами ранее Линкольн получил на выборах вдвое меньше голосов, чем его соперник, 160 тысяч человек шли за его катафалком до здания ратуши. В течение трех дней жизнь в городе была парализована, так как сотни тысяч людей заполнили улицы, чтобы в последний раз увидеть Линкольна. Очевидно, что существовал резкий контраст между размахом похоронных торжеств и реальным отношением людей к погибшему президенту.

Дюркгейм считал, что траур — «это не естественное выражение личных чувств, потрясенных тяжелой утратой; это обязанность, налагаемая группой»¹. Траурное поведение определяется правилами выражения «надежащих чувств», принятыми в данном обществе, независимо от того, испытывает ли индивид эти чувства на самом деле или нет. Обязывая своих членов участвовать в траурном ри-

¹ Schwartz B. Mourning and making of sacred symbol: Durkheim and the Lincoln assassination // Social forces. — Chapel Hill, 1991, vol. 70, № 2, p. 354.

туале в случае гибели одного из них, группа тем самым укрепляет свое единство и моральную сплоченность.

Давление группы было особенно сильным в случае убийства Линкольна. Убитый был руководителем государства в момент тяжелого кризиса, поставившего под угрозу целостность Соединенных Штатов, и погиб от руки врага. Государство, за сохранение которого было отдано столько жертв во время войны, воплощало в этот момент единство и сплоченность нации. Таким образом, преступление, направленное против руководителя государства, было направлено и против нации. Торжественный траурный церемониал призван был противопоставить этой попытке разрушения утверждение вновь обретенной силы и сплоченности американского общества. Люди, пришедшие на похороны, по-разному относились к Линкольну. Однако их участие в ритуале было не выражением признания заслуг убитого, а выражением их социальной идентификации с группой и подтверждением их лояльности к ее требованиям. Линкольн оказался тем центром, вокруг которого концентрировались коллективные чувства, поэтому и сам его образ трансформировался в ходе траурных ритуалов. Частности, которые вызывали разногласия, были отброшены, и остался лишь символ, священность которого никем не оспаривалась.

Священные тексты и доктрины

Сравнительный анализ религиозных систем свидетельствует о **многообразии форм откровения** в различных традициях. Способы проявления Абсолюта, благодаря чему он становится доступен человеческому восприятию, зависят от многих факторов. Эта зависимость сказывается как на процессе откровения, так и на его результате, т. е. на том, как фиксируется божественная истина. Богопознание библейских пророков, просветление Шакья-Муни, сделавшее его Буддой, Коран, предвечный текст которого хранится на седьмом небе и был передан архангелом Джабраилом Мухаммаду, — все эти примеры демонстрируют **множественность типов религиозного опыта** человечества.

Насколько применимо понятие откровения к индийской религиозной традиции? Исследователи указывают на существующее различие между индуистским пониманием откровения, с одной стороны, и иудео-христианским — с другой¹. В то же время необходимо отметить, что и средиземноморская традиция неоднородна в этом отношении. Так, в христианстве открывающийся миру Абсолют носит глубоко личностный характер —

¹ Śivaraman K. The concept of transpersonal revelation in Hindu philosophical thinking // Perspectives on Vedānta; Essays in honor of prof. P. T. Raju. — Leiden, 1988, p. 132—147.

он воплощается в образе Христа, являющегося одновременно богом и человеком, Абсолютом и его провозвестником. В ветхозаветном иудаизме и исламе эта тенденция существенно ослаблена; здесь Абсолют не проявляется в человеческом облике непосредственно: Бог трансцендентен миру.

Если в авраамических религиях «авторство» священного текста закрепляется за отдельной личностью (Тора дана Моисеем, Евангелия записаны со слов Иисуса Христа, Коран возвестил Мухаммад), то в ортодоксальном индуизме священные Веды анонимны, не имеют автора.

Во всех мировых религиях основной формой выражения религиозного опыта являются священные тексты и корпус интерпретирующих их комментариев.

Мифологические и символические формы выражения — более древние, нежели концептуально-доктринальные. **Миф** в форме сказочного повествования на имажинативном уровне подает материал, почерпнутый из чувственного опыта, но выражает тем самым религиозный смысл, выходящий за рамки логики чувственного мира. Имажинативная функция мифа наиболее наглядно проявляется в мифах о сотворении мира, присутствующих в большинстве религий. А задача теолога состоит уже в том, чтобы, используя концептуальные средства, прояснить интеллигибельный контекст мифа и других исторических первичных форм выражения религиозного опыта — легенд, сказаний, плачей и песнопений, пророчеств. При этом уменьшается зависимость проясняемых интеллигибельных структур от чувственно-имажинативных элементов

Здесь важно различать теологическое употребление языка и выражение религиозного опыта литургическими средствами. **Верования, откровения, псалмы и молитвенные гимны, писания, содержащие информацию о жизни и религиозном опыте почитаемых личностей, — все это составляет непосредственное выражение первичного опыта, положенного в основание религиозной традиции. Теологические и религиозно-философские системы возникают тогда, когда появляется необходимость концептуализации и систематического изложения веры, связанной с первичным религиозным опытом.**

Между религиозным опытом и его теологическим выражением существует известное противостояние. Во-

первых, отдельные течения — например, некоторые формы христианского протестантизма и движение бхакти в индуизме, — характеризуются стремлением сохранить примат непосредственного опыта по отношению к теологии. Во-вторых, от теологии в любом случае требуется, чтобы ее формулировки находились в соответствии с опытом, который она выражает и интерпретирует.

Мистические тексты несут в себе призыв к известному рода жизни. Когда буддистов призывают «ничего не желать», христиан, индуистов и мусульман — покориться воле божией, даосов — следовать пути «недеяния», не-мистик может считать это безответственным отрицанием жизни. Однако подобные призывы направлены не к недеянию, а к действию, выходящему за рамки ограниченности «я». Большую часть мистических рассуждений о Ничто можно прочесть как призыв к смирению, к открытости импульсам, идущим из не двойственного аспекта мира. Например, буддийская отрешенность и дзэнская непосредственность вытекают из децентрализации «я» и выражают эту децентрализацию в поступке, в жесте, в образе жизни.

Мистический опыт нельзя адекватно передать в мир обыденного, но в своем собственном мире этот опыт, оставаясь совершенно личным, внутренним, до известной меры может стать общим, достоянием школы, направления.

Известный религиовед И. Вах считал, что историю развития великих религий следует рассматривать как постепенное развертывание скрытых значений, присущих религиозному опыту основателей этих религий¹.

В видении (первичной интуиции) каждого из них содержится зародыш теории, которая позднее может быть развита в доктрину, а потом и в догму или самим основателем, или его последователями.

«Содержание интеллектуального выражения религиозного опыта концентрируется вокруг трех наиболее важных тем — Бог, мир и человек. Другими словами, теологические, космологические и антропологические концепции последовательно воплощаются в терминах мифа, доктрины и догмы. Сущность Бога или богов, появление божеств (теофания) и их атрибутов, отношение божества к миру и его оправдание (теодицея) — все это описывается и излагается в теологии. Космология интересуется происхождением, развитием, разными фазами

¹ Wach J. *Sociology of religion*. Chicago, 1944, p. 130—137, 341—344.

существования и судьбой мира, в то время как теологическая антропология включает в себя сотериологию и эсхатологию, размышляет о происхождении, сущности и судьбе человека»¹.

Так, просветление Будды произошло в результате длительной медитации, которая включала освоение трех уровней сакрального знания:

- знание своих предыдущих существований;
- способность видеть действия и условия жизни всех существ, вовлеченных в круговорот страдания, смерти и перерождений;
- осознание того, что существование, а стало быть, смерть и перерождение, детерминировано желанием и невежеством.

Первая стадия медитативного опыта стала исходным пунктом появления традиции описания личности Будды (буддологии). Вторая дала рождение многочисленным трактатам и комментариям о различных уровнях космической реальности и существах, их населяющих (космическое направление). Третья стадия породила традицию анализа истоков мирского, или сансарического, существования, его характеристик и пути, ведущего к конечному освобождению — нирване (доктринальное направление).

Хотя эти три направления всегда оставались взаимозависимыми, каждое находило своих сторонников. Так, доктринальное направление было привлекательно для монашеской элиты, в то время как буддологическое и космологическое направления были популярны как среди широких масс, так и среди аристократии.

2.3. Религиозный опыт и религиозная традиция

Религиозный и мистический опыт был первоначальным источником всех существующих в мире религий. Тем не менее он представляет собой нечто трудноуловимое и непередаваемое. Даже те индивиды, которые пережили вполне достоверный религиозный опыт, со временем начинают испытывать трудности в сохранении его субъективной реальности. Большинство же людей, лично не имевших религиозного опыта, нуждается в особой системе социальных институтов, чтобы в

¹ Вах И. Социология религии. Часть I. Методологические пролегомены. С. 144.

какой-то мере ощутить причастность к этому опыту. Следовательно, религиозный опыт не может не быть выражен в традициях, которые, по словам Бергера, «выступают как посредники для тех, кто не имел его сам, и которые институционализируют его для них, равно как и для тех, кто располагал таким опытом».

Воплощение религиозного опыта в традициях и институтах — естественная необходимость человеческого существования. Но специфика религиозного опыта такова, что его содержание не может передаваться традицией вполне адекватно. Проблема в том, что религиозный опыт есть опыт пограничного состояния, он приоткрывает завесу, отделившую иную реальность от реальности нашей обыденной жизни. А традиции и институты, претендующие на долговременное воплощение в себе религиозного опыта, полностью принадлежат обыденной реальности. У этой реальности иная логика, в ней действуют иные факторы, и ее структуры не в состоянии полностью воспроизвести открывшееся в опыте. Положение мистика в обществе — даже в рамках религиозных институтов общества — можно, по словам Бергера, «сравнить с положением поэта среди бюрократов или того человека, который решил объясниться в любви на деловом совещании».

Это различие между реальностью социальной и реальностью религиозного опыта иногда приводит к тому, что традиция начинает функционировать как нечто фактически совершенно отдельное от содержания опыта. Тем не менее авторитет, которым в обществе пользуется традиция, она в конечном счете черпает из опыта. Как только опыт воплощается в институтах и традициях, его авторитет сразу переносится на них. Возникают священные книги, комментарии к ним, разрабатываются ритуалы, появляется множество функционеров от религии и специальная система подготовки этих функционеров-профессионалов. Религиозный опыт становится институционализированным фактом социальной жизни.

Поскольку институты, сформировавшиеся как хранители религиозной традиции, черпают свой авторитет в давнем опыте основателей религии и святых, то они стремятся монополизировать этот авторитет и сделать его недоступным всякому сомнению. Для этого используются существующие средства социального контроля. Индивиды, усомнившиеся в достоверности институци-

онализированного религиозного опыта, могут или столкнуться с более или менее жесткими санкциями, или просто превратиться в аутсайдеров. Поэтому у индивида есть веские основания принять содержание религиозного опыта и соответствующей ему традиции. При чем это принятие будет обусловлено не его личной религиозностью или философскими убеждениями, не широтой его сознания, а только его принадлежностью к определенной социальной среде. Таким образом, социальный фактор становится решающим, и авторитет религиозного опыта в обществе покоится на абсолютно постороннем, социальном основании.

Закономерность такого положения становится очевидной, если задуматься, насколько вообще совместимы реальность религиозного опыта и социальная реальность. Религиозный опыт — редчайший феномен человеческого существования. В одних случаях религиозный опыт может ограничиваться личной религиозностью индивида или лежать в основании тех или иных религиозных учений, сект и т. п., а в исключительных случаях из индивидуального религиозного опыта возникает мировая религия.

Таков, к примеру, опыт Мухаммада:

«Посланник Аллаха рассказывал: «Явился мне Джибрил, когда я спал, с парчовым покрывалом, в которое была завернута какая-то книга, и сказал: «Читай!». Я ответил: «Я не умею читать». Тогда он стал душить меня этим покрывалом, так что я подумал, что пришла смерть. Потом он отпустил меня и сказал: «Читай!». Я ответил: «Я не умею читать». Он вновь стал душить меня, так что я решил, что наступил конец, потом отпустил меня и сказал: «Читай. Я ответил: «Что читать?», — желая только избавиться от него, чтобы он не стал опять делать со мной то же, что раньше. Тогда он сказал: «Читай! Во имя Господа твоего, который сотворил — сотворил человека из сгустка. Читай! Господь твой щедрейший, который научил каламом, научил человека тому, чего он не знал» (Коран 96:1—5). Я прочитал это, тогда он оставил меня и ушел от меня. Я же проснулся, а в сердце моем словно сделана запись. Потом я вышел, а когда дошел до середины горы, услышал голос с неба, говоривший: «О Мухаммад, ты — посланник Аллаха, а я — Джибрил!». Я поднял голову, глядя в небо, и увидел Джибрила в облике человека, стоявшего ногами на горизонте и говорившего: «О Мухаммад, ты — посланник Аллаха, а я — Джибрил!». Я стоял, глядя на него и не двигаясь ни вперед, ни назад, потом стал отворачиваться от него в разные стороны, но куда бы ни посмотрел, везде видел его таким же. И я стоял так, не двигаясь ни вперед, ни назад, пока Хадиджа не послала людей искать меня. Они дошли до верхней части Мекки и вернулись к ней, а я

все стоял на том месте. Потом Джибрил оставил меня и ушел, и я ушел, возвращаясь к семье».

Этот опыт в принципе не может быть ни доказан, ни опровергнут. Он невоспроизводим, так как обычно воля субъекта к его появлению мало что значит. Что же касается повседневной социальной реальности, то она проявляется как тотальная, подчиняя себе человека и почти полностью обуславливая его поступки. На ее стороне явный перевес в борьбе за человеческое сознание. И для того чтобы религиозный опыт не был окончательно вытеснен из жизни общества, чтобы он не был забыт или отодвинут на задний план, он должен быть представлен стабильной институционализированной структурой, обладающей социальным авторитетом и моральным контролем над обществом или его частью. «Религиозная традиция есть коллективная память тех моментов, — пишет Бергер, — в которые реальность иного мира врывается в преобладающую реальность повседневной жизни». Будучи посредником между религиозным опытом и социумом, традиция оберегает память об этом опыте средствами, принадлежащими социальной реальности и врученными ей самим обществом.

Но не только в этом состоит основная социальная функция религиозной традиции. По меткому выражению Бергера, традиция «не только опосредует религиозный опыт, она его также *приручает*». Что это значит?

Религиозный и мистический опыт в силу своей природы опасен для повседневной социальной жизни. Его яркость и смысловая емкость, ощущение свободы и головокружительного взлета, которое его сопровождает, несоизмеримо более значительны, чем все то, с чем человек сталкивается в своей повседневной жизни. На фоне откровения социальная реальность становится тусклой и плоской, и жизнь общества была бы полностью парализована религиозным опытом, если бы он стал повсеместным, массовым и постоянным явлением. Вторжение «более реальной» реальности обесценивает реальность повседневную. И религиозная традиция, регламентируя, как бы дозируя, этот опыт, выступает в качестве «защитного механизма», спасающего нормальную жизнь общества от вторжения сверхъестественного. Религиозные институты снижают уровень опасности общения с иными планами бытия. Принятые социумом религиозные ритуалы предписывают порядок, место и продолжительность общения со сверхъестественным. На религиозных функционеров возлагается обязанность контроля за этими встречами. Благодаря тому, что существуют ритуалы, индивид может удовлетворить свою потребность в общении со священным, но

кроме того ритуал освобождает остальную его жизнь от бремени такого общения. «Благодаря религиозному ритуалу, — пишет Бергер, — индивид может после него обратиться к своим обычным делам — заниматься любовью, войной или зарабатывать на хлеб насущный — без того, чтобы его постоянно прерывали при этом посланники иного мира». Процесс «приручения» религиозного опыта имеет и обратную сторону — в то время как «избытки» информации о сверхъестественном вытесняются из общественного сознания, авторитет, основанный на переживании священного, распространяется на сами религиозные институты и от них — на другие социальные институты (государство, брак, нация и т. д.). Таково происхождение, например, идеи «православного государства», сущность которого образуют «православие, самодержавие и народность». Отсюда и официальные легенды о божественном происхождении древних царей и героев. Религиозная традиция может существовать лишь в сочетании с переносом авторитета священного на институты светской власти. Англиканская церковь, возглавляемая королевой Великобритании, представляет собой предельный вариант такого слияния.

Еще одна определяющая характеристика религиозной традиции — ее теоретичность. Традиции соотносятся с религиозным опытом, лежащим в ее основе, как опосредующая рефлексия соотносится с непосредственным. Теоретическая рефлексия над содержанием религиозного опыта может принимать форму громоздких и изощренных построений, как это произошло в великих мировых религиях. Может быть и так, что эта рефлексия отливается в относительно несложную форму мифов и легенд. Чем дольше во времени существует та или иная традиция, тем больше разрастается корпус комментариев и интерпретаций, тем меньше удельный вес самого первоначального опыта. Естественно, что со временем подлинное содержание опыта все более искажается. Например, реальная жизнь Иисуса Христа и его учение описывались во множестве Евангелий, но каноническими из них стали только четыре! Так складывалась религиозная традиция, и то историческое христианство, которое существует и вписалось в социальную жизнь человечества, своим обликом обязано этой традиции. Насколько же оно соответствует содержанию подлинного религиозного опыта Христа и апостолов, теперь уже невозможно установить.

Еще более сложные отношения возникают между религиозной традицией и позднейшим опытом мистиков и святых. Мы уже касались того факта, что новый мистический опыт далеко не всегда адекватно интерпретируется и находит себе место в рамках традиции.

В особенности трудно сочетается с традицией опыт присутствия Бога во всем, подобный описанному выше опыту Шри Ауробиндо. Иногда противостояние мистики и традиции в лице ее функционеров заканчивается трагически. Таков, например, случай с малайским суфийским мистиком **Сити Дженаром**, погибшим от руки своих единоверцев:

«Войдя в мечеть, **Сити Джена**р почтительно приветствовал собравшуюся здесь восьмерку вали. Те ответили на приветствие, и **Суна**н Кудуса тотчас приступил к делу. «Почему ты не посещаешь пятничные молитвы, пренебрегаешь законом **Пророка** и не наполняешь мечети верными?» — спросил он. **Сити Джена**р ответил: «Нет ни пятницы, ни мечети, ни молитвы — ничего, кроме **Аллаха**. Лишь Он — **Суш**ий». «Если так, — промолвил **Суна**н Кудуса, обнажая меч, — если все — **Аллах**, то что же такое это?». Клинок блеснул перед глазами **Сити Джена**ра. «Это тоже **Аллах**», — спокойно ответил девятый вали. В тот же миг голова слетела с его плеч».

Правда, не всегда дело заканчивалось столь трагически. Имеются и обратные примеры, когда представители традиции проявляли терпимость и великодушие к мистикам, одержимым своим опытом:

«Некто **Шабан**, наделенный сверхъестественном способностью предугадывать события, был почитаем всеми, несмотря на свою странность: этот «влюбленный», ходивший почти голым, устраивался каждую пятницу в мечети и там читал во весь голос суры, которых нет в **Коране**. Никто не упрекал его за это самое страшное с экзотерической точки зрения богохульство».

Взаимоотношения религиозной традиции и мистического опыта своеобразно толкует **Гершом Шолем**. Он считает мистику особой стадией развития религиозной традиции, обусловленной специфическими историческими обстоятельствами. Мистика связана с определенной стадией развития религиозного сознания и неотделима от этой стадии.

Согласно **Г. Шолему**, мистика не может возникнуть до тех пор, пока представление о наличии пропасти между человеком и Богом не стало фактом внутреннего сознания. Мистика начинается с осознания существования этой пропасти, и суть ее в том, что она стремится восстановить единство, нарушенное религиозным катаклизмом. Великие религиозные традиции культивируют в человеке сознание неодолимой пропасти, отделяющей его от Бога. Только после того как религия обретает в истории свое классическое выражение в определенных коллективных формах жизни и веры, можно заведать возникновение феномена мистики.

Мистический опыт есть нечто осмысленное постольку, поскольку ему находится место в рамках того или иного религиозного мировоззрения. Он предстает как имеющий смысл потому, что человек уже обладает со-

вокупностью определенных верований, включая веру в сверхъестественное. Сверхъестественное не выводится из опыта и не основывается на опыте. Оно предстает как часть самого описания опыта и потому является предпосылкой опыта.

Религиозный опыт, поскольку он лежит в основе традиции, участвует в формировании групповых установок по отношению к миру вообще и к обществу в частности.

2.4. Религиозный опыт и установка по отношению к миру

Религиозный опыт не может воздействовать на социальную реальность до тех пор, пока он не объективирован в конкретном настроении, установке или форме (И. Вах). Чисто индивидуальное религиозное переживание остается в рамках субъективности. Мысль и эмоция должны получить конкретное выражение, чтобы быть понятыми или иметь какое-то социальное проявление. Опыт индивидов, переживающих одно и то же, должен быть выражен в жесте, слове, символе или действии, чтобы между ними стало возможно общение.

Религиозный опыт, представляющий собой определенное переживание священного, предстает в различных установках и формах выражения. Они, в свою очередь, конкретизируются в мысли и действии. Установка иудаизма, христианства, ислама, буддизма происходит из непосредственного опыта священного основателей этих религий. В этой установке выражается «дух» религии, метафизические, аксиологические, этические принципы, регулирующие поведение религиозного индивида. Анализ, например, установки иудаизма, явившейся результатом **Синайского откровения** (дарование **Торы** и заключение **Завета Яхве** с еврейским народом), дает ключ к пониманию еврейского отношения к жизни, обществу и вселенной, выраженному в мысли или в действии. Сходное исследование религиозного опыта синтоизма подводит нас к пониманию его отношения к жизни, природе, государству и миру. (Религиозный опыт синтоизма основан на священной фигуре японского императора. По представлениям японцев, их император — прямой потомок верховной богини **Аматэрасу**, являющийся посредником между миром богов и миром людей, и от его ритуальных действий зависит благополучие страны. Поэтому до сих пор личность Микадо окружена тайной. Никому из смертных не дозволяется видеть сокровища короны (зеркало, меч и яшмовые подвески), переданные людям богиней Солнца. Сознание японца не может принять и идею усыновления им-

ператором наследника, лишь кровные наследники богини Аматарасу могут ходатайствовать перед ней за страну и людей). Эти примеры показывают, что если мы сможем проникнуть за внешний слой обычаев и идей и выявить основную установку религии, то нам станет понятно поведение людей в рамках данной религии.

Каждая религия имеет свою концепцию и интерпретацию духовного общения, братства и общества.

Макс Вебер попытался типологически охарактеризовать различные установки, существующие в некоторых религиях мира. Каждая религия рассматривает и интерпретирует окружающий мир, исходя из принципов своего мировоззрения. Например, в первобытной религии групповой опыт приводит к разделению видимого мира на табу и разрешенное, священное и профанное. В принципе мир рассматривается как хороший, но, по определенным причинам, добро в нем ограничивается и искажается. Это накладывает ограничение на принятие существующего мира. Мир гомеровской и ведической мифологии — это в основе своей «хороший» мир, хотя определенные силы постоянно стремятся уничтожить в нем добро. Аналогичную картину мы видим в книге Бытия, которая характеризует сотворенный мир как «весьма хороший»: «И увидел Бог все, что Он создал, и вот, хорошо весьма» (Быт. 1:31).

Наряду с такой одобрительной оценкой мира, приущей некоторым религиям, другие религии культивируют негативное отношение к миру. Гностицизм, манихейство, маздеизм и буддизм являются примером таких религий. Мир изображается в самых мрачных красках, как арена борьбы добра и зла. Мировоззрение этих религий в сущности своей пессимистично.

Христианство, иудаизм и ислам сохраняют негативное отношение к миру, но допускают возможность полного или частичного освящения. Таким образом, религиозный опыт определяет и мотивирует установку по отношению к миру, которая влияет на оценку человеком основных аспектов человеческого существования и форм человеческой деятельности.

Религиозный опыт формирует социальную доктрину общественной жизни, одухотворяя ее. Такие институты, как брак, семья, государственная власть, право воспринимаются через призму базового религиозного опыта, и идеал формируется в соответствии с ним. Однако «опасности социальной модели с религиозным опытом таятся в том, что все постепенно и непостижимо превращается в условность, причем никто не в состоянии сказать, где и когда начинается вырождение»¹.

Например, идеалом поведения христианина являют-

¹ Манхейм Карл. Диагноз нашего времени. М., 1994, с. 528.

ся смирение, самоуничтожение и постоянное покаяние. Иногда этому идеалу следовали буквально и фанатически. И. Хейзинга в своей книге «Осень средневековья» рассказывает о Петре Люксембургском — чахоточном юноше, который уже с детских лет не знает ничего, кроме серьезного и ревностного отношения к вере.

«Большую часть дня и ночи проводил он в молитве. Во всей его жизни не было ничего, кроме смирения». Он происходил из знатного Бургундского рода, но сам был неприглядный, покрытый грязью и паразитами, вечно занятый своими мелкими прегрешениями. «Исповедь превратилась для него в тягостную привычку. Каждый день он записывал свои грехи на листочке бумаги; если же, находясь в пути, он не мог этого сделать, то, вернувшись, часами просиживал за этим занятием. Можно было видеть, как по ночам он пишет или читает при свече свои маленькие листочки. Иной раз он встает среди ночи, чтобы исповедаться одному из своих капелланов. Бывало и так, что он тщетно стучался к ним: они прикидывались глухими. Когда же он все-таки находил себе слушателя, он зачитывал ему свои грехи, записанные на бумажках. Если прежде это случалось не более двух-трех раз в неделю, то в последнее время это происходило дважды в течение суток; исповедник уже не мог отойти от него. И когда он наконец испустил дух от чахотки, высказав желание, чтобы его похоронили как бедняка, был обнаружен полный ларец записочек с нацарапанными на них, день за днем, грехами этой убогой жизни».

Для масс простых верующих сама по себе идея Бога — всего лишь абстракция, которая едва ли может вызывать религиозные чувства и способствовать интенсивной религиозной жизни. Простые верующие для развития активного отношения к Богу (к священному) нуждаются в его конкретном воплощении, т. е. в такой форме его существования или же его конкретно-символического представления, с которой им проще вступить в активное взаимодействие. Все религии мира, в том числе и христианство, умело используют чувственно-наглядные символы.

Средневековый мистик Рюйсбрук, говоря о любви к Богу, охотно прибегает к образу голода:

«Голод его (Христа) велик безмерно; он пожирает нас до основания, ибо едок он прожорливый и голод его ненасытен: Он высасывает самый мозг костей наших. И все же мы желаем того с охотою, и тем больше желаем того, чем больше приходится мы ему по вкусу. И сколь бы он от нас ни откусил, он не отступит, ибо голод его ненасытимый и прожорливость его без меры; и сколь ни бедны мы, он на это не смотрит, ибо желает он, чтобы у нас ничего не осталось. Сперва приготавливает он свою трапезу и сожигает в своей любви все наши грехи и все наши немочи. И когда таковым образом очищены мы и изжарены в этой любви, хватает он все, что захочет проглотить его алчность... Если б возмогли мы узреть то алчущее вожделение, с коим печется Христос о нашем блаженстве, мы не стали бы упираться и ринуться ему прямо в глотку... Так будем же всегда вкушать и вку-

шаемы будем и в любви будем возрождаться и гибнуть, и это есть наша жизнь в вечности». От возвышенного утонченного мистицизма к неуклюжей чувственно-плотской символике — только один шаг. Жан Бертелеми в «Книге страха любовного» пишет: «Вы съедите его... поджаренным на огне, хорошо пропеченным, не перепаренным и не подгоревшим. Ибо как пасхального агнца, помещаемого меж двумя кострами из доленьев или из углей, надлежащим образом томили и жарили, так же и сладчайшего Иисуса в Страстную Пятницу насадили на вертел честного креста меж двумя огнями: мучений и ужасающей смерти — и ярко пылающих милосердия и любви, — кои нес он душам нашим во спасение наше, — и как бы протомили, изжарили и пропарили, дабы спасти нас».

Мистические переживания средневековых мистиков несли в себе эротические и физиологические элементы, где духовное сливалось с плотским. Макс Вебер писал, что «связь между религией и сексуальностью — осознанная или бессознательная, прямая или косвенная — очень тесна».

Вторжение божественного переживается мистиками так же, как утоление жажды и насыщение. Й. Хейзинга пишет, что одна женщина чувствует, как ее словно бы затопляет кровь Христова, и она теряет сознание. Раны Иисусовы, говорит Бонавентура, это кроваво-красные цветы нашего сладостного и цветущего рая, где душа будет вкушать нектар, порхая, как мотылек, с одного цветка на другой. Райские ручки также струятся кровью. Алая, теплая кровь Христа, источаемая всеми ранами, устремляется у Сузо через рот в его сердце и душу. Екатерина Сиенская — одна из святых, припавшая к ране в бок и пившая кровь Христову, подобно тому, как другим выпало на долю отвесть молока из сосцов Марии: св. Бернарду, Генриху Сузо, Алену де ла Рошу. Мистика Алена де ла Роша имеет ярко выраженный сексуальный характер. Он рекомендует медитировать на каждый из членов тела Девы Марии, описывает, как он услаждает себя молоком Девы Марии, каждое слово молитвы «Отче наш» называет брачным ложем одной из добродетелей. Алену де ла Рошу являются грехи в виде страшилищ с чудовищными гениталиями, откуда извергаются потоки огня и серы, окутанные дымом, затмевающим землю; он видит блудницу вероотступничества, которая пожирает еретиков, изрыгает и извергает их вновь — и вновь пожирает, целует и нежит, как мать, и снова и снова выбрасывает их из своего чрева.

Сексуальные и иные аналогии из обыденной человеческой жизни были необходимы для того, чтобы приблизить переживаемое мистиками и святыми к уровню понимания обычных людей. Естественно, что на этом пути возникали искажения, не обходилось без недоразумений и заблуждений. Трудность понимания религиозного опыта связана с невозможностью адекватного перевода внутренних переживаний личности на обыденный язык общения. «Гностики, — писал Ибн ал-Араби, — не в состоянии передать свои чувства другим людям. Они могут лишь указать на них символически тем, кто начал испытывать нечто подобное». В течение долгого времени исследователи черпали информацию из письменных и устных свидетельств субъектов религиозного опыта. Однако эти свидетельства обычно облака-

ются в формы, предписанные религиозной традицией, что неизбежно стандартизирует уникальный личностный опыт.

В тех случаях, когда найден соответствующий язык для выражения опыта мистиков-одиночек и когда психологическое состояние общества таково, что массы людей готовы к принятию содержания такого опыта, мистические идеи овладевают массами и возникают еретические движения, порой достигающие огромного размаха. В иных случаях мистик остается одиночкой и его идеи не приобретают массового влияния.

Например, опыт М. Экхарта, А. Н. Шмидт относится ко второй группе. Что же касается того, как мистические идеи овладевают массами, то одним из самых характерных примеров может служить история саббатянского движения среди иудеев.

Мессианское движение Саббатая Цеви (1626—1676) оказалось настолько глубоко связанным с актуальными чаяниями еврейского народа, столь могуче всколыхнуло еврейскую жизнь и до такой степени выпукло обрисовало деструктивное воздействие мистицизма Каббалы, что не может рассматриваться в качестве второстепенного эпизода истории еврейской диаспоры.

Рассказывают, что с юных лет Саббатай был известен среди соплеменников своим благочестием и поражал окружающих блестящим знанием Талмуда и каббалистических книг. Он вел аскетический образ жизни, очищал свое тело постами, бдениями и долгими молитвами.

В 1648 г. (5408) Саббатай провозгласил себя Мессией, Сыном Давида. Первые годы его деятельности в этом новом качестве ознаменовались многими чудесными событиями, слух о нем прошел по всему еврейскому миру, взбудоражил все еврейские общины. Число последователей Саббатая стремительно возрастало, и в скорое освобождение поверили тысячи и тысячи евреев. Многие из них продавали и раздаривали свое имущество, чтобы налегке идти в Иерусалим, иные даже двинулись в путь. Известие о скором торжестве Израиля вызвало особый энтузиазм у евреев Украины и Польши — ведь именно в эти годы там происходили чудовищные погромы, получившие в еврейской истории название «наказание Хмельницким».

Принятие Саббатаем Цеви и его ближайшими соратниками ислама произвело тяжкое, почти шоковое, впечатление на еврейский мир. Неизвестно точно, что послужило главной причиной вероотступничества, но обосновывалось оно, разумеется, мистическими положениями Каббалы. Саббатяниство представляет собой серьезный бунт в иудаизме. Это был первый случай, когда мистические идеи вели непосредственно к распаду тра-

диции ортодоксального иудаизма. Эта мистическая ересь вызвала взрыв более или менее завуалированных нигилистических тенденций среди некоторых ее приверженцев. Саббатрианство обнажило ту огненную бездну, которая таилась для традиции в некоторых аспектах мистицизма Каббалы, и долго еще среди евреев возникали споры и вспыхивали разногласия, в которых слышался отзвук могучего взрыва, потрясшего еврейскую жизнь в середине 18 в. Саббатрианство усилило настроение религиозного анархизма на мистической основе, которое, когда этому способствовали внешние условия, играло очень важную роль в создании моральной и интеллектуальной атмосферы, благоприятствующей возникновению реформистского движения в 19 в. В 18 в. получить прозвище саббатрианца по существу было равносильно, в представлении среднего сословия, причислению к анархистам или нигилистам во второй половине 19 в. Сторонников Саббата Яцеви, упорствовавших в поклонении ему как Мессии, преследовали в 18 в. всеми средствами, какие в то время были в распоряжении еврейских общин. С точки зрения ортодоксальных раввинов эти преследования были вполне оправданны. От них невозможно было ожидать другого отношения к революционной секте, которая провозглашала новую концепцию иудаизма. Повсюду, где это было возможно, мистическая литература саббатрианства уничтожалась, и, когда движение было искоренено, делалось все, чтобы преуменьшить его значение.

Другой, еще более впечатляющий и общеизвестный пример индивидуального мистического опыта, имевшего огромное влияние на общество и историю, — это опыт французской героини Жанны д'Арк. В 15 в. бедствия, постигшие французское королевство, достигли масштаба национальной трагедии. Действуя в ослабленной гражданской войной Франции, англичане стремительно продвигались с запада на восток, захватывая крепости и города на своем пути. Французское войско было жестоко разгромлено. В стране обострилось недовольство знатью, которая обнаружила готовность к сговору с врагами и неспособность защитить Францию от вторжения. Национальное самосознание французов было невероятно обострено обрушившимися на Францию бедствиями. Сопротивление англичанам в Нормандии стало массовым. Упорство и готовность до конца бороться с завоевателями проявляли и горожане, и крестьяне, и рыцарство. В этой ситуации закономерным было усиление мистических настроений. Появилось множество ясновидящих, прорицателей и прорицательниц.

Одним из самых популярных пророчеств было предсказание о том, что «Францию спасет невинная девушка, поскольку погубила ее женщина».

Обстоятельства требовали появления героини-спасительницы, и она явилась. Жанна, шестнадцатилетняя крестьянская девушка, заявила, что слышит голоса святых **Екатерины и Маргариты** и регулярно с ними беседует. Голоса (а иногда и видения) посещали Жанну все чаще. Они настаивали на том, что Жанна должна встать во главе французского войска и вернуть Францию государственную независимость. Убежденность Жанны в своей миссии была столь велика, что передавалась королю и его окружению. Встав во главе армии, Жанна действительно одержала ряд блестящих побед, а затем была взята в плен и казнена англичанами. Мистический опыт Жанны вполне вписывался в рамки католической традиции, и сами она называла себя «доброй христианкой», подчеркивая, что считает себя благонамеренной дочерью церкви.

«Спрошенная, давал ли ей голос наставления о спасении души, ответила, что он учил ее хорошо себя вести и посещать церковь». Тем не менее опыт Жанны был довольно-таки нетипичным для духовной атмосферы позднего средневековья. В этом можно убедиться, сравнивая ее показания с описанием видений ее современников или почти современников — знаменитых мистиков и визионеров 14—15 вв. (св. **Екатерины Сиенской, Колетты из Корби, Винсента Ферье**). Жанне не являлись ни Христос, ни Дева Мария. Воображение не рисовало ей ни сцен страстей господних, ни картин адских мук и райского блаженства. Самому стилю общения Жанны с ее святыми не была присуща экзальтированная чувственность, столь характерная для мистицизма той эпохи.

В сознании Жанны с «голосами и видениями» связывались прежде всего мысли о спасении Франции и представление о своей роли спасительницы страны. Из ее показаний мы узнаем, что о бедственном положении французского королевства ей рассказал ангел, а святой Михаил ее наставлял, что она должна пойти на помощь королю. Вот как сама Жанна на допросах описывает свой первый опыт:

«Ей было тринадцать лет, когда она впервые имела откровение от господна посредством голоса, который наставлял ее, как ей следует себя вести. В первый раз она сильно испугалась. Этот голос раздался в полдень, летом, когда она была в саду. В тот день она постилась. Голос шел со стороны церкви. Он сопровождался светом, который исходил с той же стороны... Голос показался ей благородным, и она считала, что он исходит от Бога, а услышав его трижды, поняла, что то был голос ангела».

Таким образом, мы видим, что образная структура видений Жанны вполне соответствует христианским представлениям. Тем не менее политические противники Жанны обвинили ее в ереси и сношениях с дьяво-

лом, пользуясь помощью тех церковных функционеров, которые тоже были заинтересованы в дискредитации Жанны и ее опыта.

История Жанны служит прекрасной иллюстрацией положения, высказанного **Н. А. Бердяевым**:

«Религия и наука, столь разные по своей природе и столь часто враждующие, социально защищены, они выполняют социальный заказ, за ними стоят коллективы, готовые их защищать... Основатели религий, пророки, апостолы, святые, мистики, оригинальные религиозные мыслители не защищены».

Действительно, в слаженной системе социального организма, где каждый — на своем месте, мистик представляет собой как бы «слабое звено». Уязвимость мистика обусловлена его существованием на грани двух реальностей. Опасность его положения в обществе связана и с тем, что мистик в одиночку выступает зачастую против традиции, которая представлена массами людей. Поэтому мистический опыт часто приводит к трагическому исходу. Мистик — всегда фигура трагическая. До сих пор в представлении многих бытует мнение, что человек, обладающий собственным мистическим опытом, связанный вертикальным отношением с Богом, не несет никакой ответственности перед обществом. Становясь аутсайдером, мистик обрекает себя на гражданскую смерть. Однако в мистической литературе господствует противоположная точка зрения. Согласно учению дзэн-буддизма, великий созерцатель — даже если он «сидит спокойно и ничего не делает» — все равно является человеком действия, и его деятельность относится к тому единственному роду деятельности, который не оставляет за собой плохих последствий.

Например, характерная фигура раннего сирийского монашества — **Симеон Столпник** (ум. ок. 459 г.), который испытывает самые различные виртуозные методы аскезы и на 47 лет — до конца жизни — поселяется на узкой площадке, укрепленной поверх столба. С одной стороны, он как бы стоит по ту сторону всех общественных проблем, а с другой — таков уж социальный парадокс отшельничества — к подножию Симеонова столпа изо дня в день собираются такие толпы паломников, что жилище Столпника выглядит не столько местом уединения, сколько высокой проповеднической кафедрой. Симеон, опираясь на свой харизматический авторитет, посылает властные распоряжения римским чиновникам, вмешивается в их финансовые дела. Всем уверовавшим в него богачам Симеон Столпник прика-

зывает отпускать на волю своих рабов.

Менее суровые формы мистицизма являют миру идеалы милосердия и преданности, на которые может ориентироваться индивид в своих отношениях к другим индивидам и к группе. Мистики ведут сражение в сфере внутренней жизни и побеждают, творя самих себя и собственный мир.

Мистицизм демонстрирует способность индивида подняться над обуславливающими его существование природными и социальными факторами и преобразовать жизнь общества. Мистики всегда пытались, насколько позволяли обстоятельства, лечить всеобщую болезнь. Подобно буддийским бодхисаттвам, они стремились к общему просветлению. И если попытка мистиков создать новый порядок в мире или лучшее общество провалилась, в этом, возможно, виновато бессилие или испорченность большинства.

«Революция» — это понятие, которое часто подвергалось профанации. Оно обозначает перемены, привнесенные извне. «Но существует вечный закон: в сфере духа насилие невозможно. Это мир свободного творческого выбора» (Руфус Джонс, «Some Exponents of Mystical Religion»). Мистика настаивает на изменении сознания, медленном и постепенном, и требует строгого соответствия между целями и средствами. Согласно взглядам мистиков, наибольшую пользу для будущего человечества приносят те, кто признает лишь бесконечную революцию — эволюцию сознания — величайшей необходимостью для всех людей и общества в целом.

РАЗДЕЛ 3

Религиозные доктрины и догмы

1. Основные темы и мотивы религиозных доктрин

1.1. Природа и функции религиозных доктрин и догм

Корпус доктрин и догм — т. е. совокупность официально принятых существующими религиозными институтами версий вероучения — оказывает глубокое влияние на сами эти институты, традиции и религиозную практику в целом. В такой же степени она влияет и на текущее развитие секулярной истории, науки и философии. Со своей стороны, и секулярная мысль воздействует на доктринальную составляющую религии, постоянно подвергая догмы веры критическому переосмыслению.

Понятие «доктрина» (лат. *doctrina*) в теологии обозначает теоретический компонент религиозной практики. Доктрина формируется в процессе концептуализации первоначальных — часто интуитивных или эмпирических — столкновений человека с сакральной реальностью. Доктрина — это конкретная интеллектуальная система, которая кладется в основу рациональной интерпретации веры и делает возможной пропаганду религиозных идей и полемику с другими конфессиями и с атеистами.

Понятие «догма» пришло из греческого языка и обозначает концептуальное ядро доктрины. Это те первостепенные, базисные, аксиоматические принципы, которые исповедываются всеми верующими данной конфессии как фундаментальные положения их религии.

В Новом Завете понятие «доктрина» используется в смысле «базисного учения», а «догма» — в смысле «офи-

циального суждения». Позже, однако, многие ранне-христианские теологи, например Ориген или св. Кирилл Иерусалимский, употребляли термин «догма» в значении доктрины. В восточном христианстве применялся также термин «ортодоксия», введенный св. Иоанном Дамаскином и обозначающий всю совокупность истин христианства. В Римско-католической церкви во времена Трентского Собора (1545—1563) понятия «доктрина» и «догма» рассматривались как приблизительно синонимичные.

Большинство современных религиоведов настаивают на необходимости разграничивать эти два понятия. Как пишет, например, германский историк церкви 19 в. И. К. Л. Гизелер, «догма — это не доктринальная точка зрения, не высказывание какого-либо конкретного учителя, но доктринальный постулат. Догмы церкви — это те доктрины, которые она провозглашает как наиболее фундаментальные истины христианской веры». Другой церковный историк, А. фон Гарнак, пытался объяснить развитие догматики в христианстве как следствие слияния христианской мысли с греческой метафизикой. Немецкий католический богослов Карл Ранер предложил противоположное по смыслу определение: «Догма — это форма сохранения живой церковной веры, всегда остающаяся неизменной».

Функции доктрин и догм

В различных религиозных традициях функции доктрины и догмы могут быть неодинаковы. Их роль может быть более или менее значимой в зависимости от того, насколько важное место в данной религии занимает рациональная концептуализация истин веры, первоначально открывающихся в символах, образах и притчах. В наиболее мистических религиях Востока доктрины обычно служат лишь катализатором религиозного поиска и откровения (например, понятия нирваны в индуизме, джайнизме и буддизме). В более персоналистических религиях Запада доктрины и догмы выполняют вспомогательную функцию по отношению к теологической рефлексии (например, понятие единства Бога в иудаизме, христианстве и исламе). Во всех высших религиях возникновение и развитие доктрин и догм связано с необходимостью инструктирования ве-

рующих относительно понимания священных текстов, обязанностей членов религиозной общины, различения допустимой вольности и действительной ошибки. Теология, как ее определял св. Ансельм Кентерберийский, «это вера, стремящаяся к рациональному самоосмыслению».

Нормативная функция доктрины состоит в том, что с ее помощью пытаются (как правило, безрезультатно) зафиксировать и сохранить интерпретацию исходных догм традиции. Например, представления о сансаре (процессе перевоплощений) и карме (законе причинно-следственной связи) являются общими для индуизма, джайнизма и буддизма, хотя доктринальные объяснения и выводимые следствия во всех трех религиях различаются. Аналогичные явления наблюдаются и в других традициях.

Третьей функцией доктрины можно считать полемическую. Доктрина ограждает веру от ложных интерпретаций и недопонимания, от критики со стороны представителей других конфессий, реформаторов, атеистов. Теологическая рефлексия характеризуется постоянно присутствующим напряжением между двумя присущими ей тенденциями: стремлением к более глубокому постижению религиозной истины и стремлением к сохранению единства традиции. Кроме того, религии находятся в состоянии постоянного доктринального противоборства, т. к. зачастую их конкретные постулаты веры противоречат друг другу. И, наконец, остается необходимостью отражения критики со стороны секуляризма и атеизма. Поэтому существует особая разновидность доктринальной деятельности — апологетика, назначением которой является защита истинной веры.

В центре проблематики, связанной с сохранением и трансляцией религиозной традиции, находится **проблема первичного авторитета**. Доктринальный постулат должен отличаться ясностью и убедительностью. Он может апеллировать к различным авторитетным первоисточникам:

- к высказываниям основоположника религии (как в зороастризме) или пророка (Моисей в иудаизме);
- к древним священным текстам (Веды в индуизме);
- к протособытию (просветление Будды);
- к самооткровению Бога (Тора или закон в иудаизме, Иисус Христос в христианстве, Коран в исламе).

Поскольку доктрины и догмы представляют собой

концептуализацию опыта контактов человека с сакральным, в них отражается присутствующее в религиозном опыте взаимодействие веры и разума. Предполагается, что верующие постепенно проходят через различные уровни и стадии религиозности. Доктрина является теоретическим оформлением содержания религиозных видений; поэтому существует некоторая полнота между мистической интуицией и ее логическим выражением, между откровением и диалогом. Большинство традиций едины в том, что совершенное понимание есть труднодостижимая цель, которая лежит за пределами «простой веры» и повседневного выполнения правил и обязанностей. Они сходятся также и в том, что мистическое озарение не выразимо до конца средствами языка и описывается примерно одинаково. Поэтому доктринальные традиции отличаются друг от друга главным образом степенью своей относительной открытости для использования философии и науки в обосновании веры.

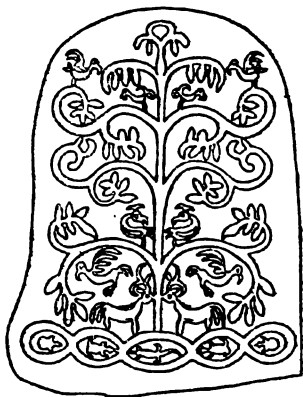
В большинстве религий Востока разуму отводится роль разоблачителя иллюзий и заблуждений, с помощью которого души могут следовать по пути мудрости и достигать Нирваны. Верующий индуист проходит первоначальную стадию «ученика» (зависящего от учителя), затем стадию «домохозяина» (пользующегося относительной свободой) и, наконец, стадию полностью свободного лесного отшельника. Разум на каждой из этих стадий помогает правильно понять самого себя на пути к Нирване. В буддизме верующий проходит стадии строгого выполнения религиозных обязанностей, рационального понимания и мистического просветления.

В большинстве религий Запада главной функцией разума считается постижение в меру возможностей тайн божественного провидения. В иудаизме это связано с изучением и истолкованием Торы (Закона); в исламе — с использованием диалектических методов мышления в философско-мистических трактатах. В христианстве проблема соотношения веры и разума в религии приобретает особенную остроту, порождая такие крайности, как фидеизм (например, концепция североафриканского теолога 2 в. Тертуллиана) и интеллектуализм (к примеру, Фомы Аквинского).

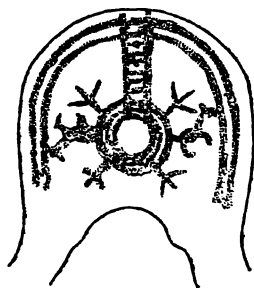
Во взаимоотношениях великих мировых религий догмы и доктрины каждой из них обычно рассматривались как исключаящие все остальные. В настоящее

время ситуация изменилась. Рост и распространение в 20 в. экуменического движения, а также развитие сравнительного религиоведения отражают факт признания религиями наличия у них фундаментальных общих характеристик.

Одной из таких общих для всех религий доктринальных тем является тема творения. Доктрины о сотворении мира представляют собой философско-теологические разработки тематики древнего креативного мифа. Понятие «творение» в данном случае относится к мифическому первособытию — началу существования мира, неважно, возник ли он благодаря творческому



Эвенкийский вариант схемы мирового дерева: «лестница», увенчанная солярным изображением, вокруг олени и птицы (?). Инкрустация оловом на деревянной луке оленьего седла. Якутск, краеведческий музей



Родовое дерево нанайцев, в котором представлены животные трёх космических сфер. Береста. С.-Петербург, Музей антропологии и этнографии



Изображение священного загона: хижина с тремя столбами, украшенными двенадцатью кольцами, по бокам — коровы и птицы. Рельеф на сосуде. Хафаджа (Месопотамия).

4—3 тыс. до н. э.

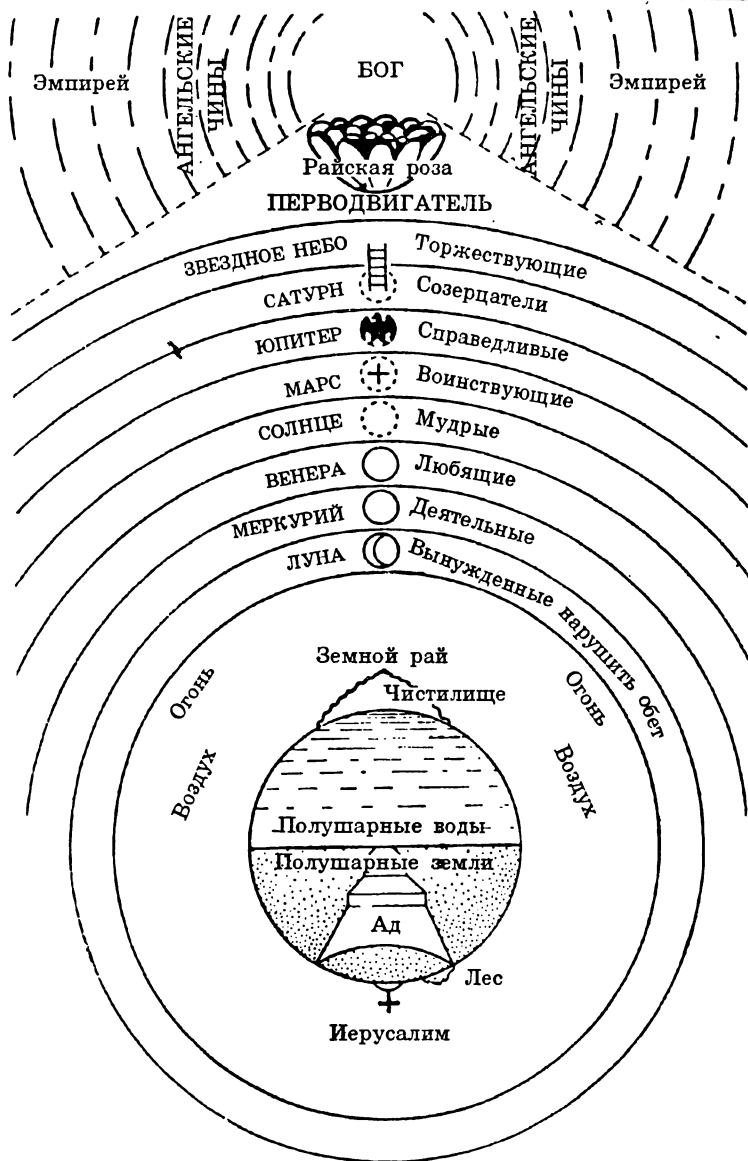
акту трансцендентного Бога, его эманации или как-либо иначе.

Миф о сотворении мира — это символическое повествование о начале всеобщего существования в интерпретации данного сообщества. Креативные доктрины всегда возникают на основе рациональной обработки этого мифа в свете дальнейшей истории общины и ее нужд. Так, например, христианская доктрина о сотворении мира базируется на соответствующем библейском мифе.

В мифах отражены главные ценности религиозной общины. Мифы о сотворении мира рассказывают, каким образом получилось так, что мир имеет упорядоченную структуру и четкие формы. Они являют человеку также базисные паттерны для ориентации во вселенной, определения своего места в природе и среди других существ. Они задают стилистический тон, подчиняющий себе все действия и структуры данного культурного континуума. **Миф о происхождении мира — космогонический миф — имеет в своей тематике много общего с философией, но, в отличие от нее, повествует на языке символов.** В мифе присутствует порядок и структура, но это иная разновидность порядка, нежели рациональная упорядоченность философской системы.

Отличительная особенность мифов о сотворении мира заключается в том, что они дают **базисный паттерн, работающий впоследствии в немифологических пластах культуры.** В то время как космогонический миф повествует о творении мира, остальные мифы рассказывают об открытии тех или иных конкретных сфер культурной жизни, используя стилистическую структуру космогонического мифа.

Таким образом, **структура космогонического мифа присутствует повсюду;** ее выражение в формах философской и теологической рефлексии составляет лишь один из аспектов ее функционирования в качестве базисного паттерна культуры. Часто космогонический миф обретает драматическое выражение в ритуале. Ритуальное воспроизведение космогонической структуры напоминает о значимости и вечности центральной темы мифа, определяющей смысловую и ценностную структуру всей культурной целостности. **Ритуальная драматизация мифа составляет начало литургии, ибо религиозное сообщество посредством литургии пытается воссоздать**



Космос Данте

время первособытия.

Благодаря ритуальной драматизации формируется представление о времени. Точнее, в большинстве религиозных сообществ время представляется двояко: как сакральное и как профанное, обыденное. Космогонический миф утверждает сакральное, или реальное, время. Оно качественно отличается от обыденного. Обо всех значимых темпоральных событиях говорится на языке космогонического мифа, поскольку они обретают свою значимость только накладываясь на эту примордиальную модель.

Подобным же образом и искусство архаических обществ моделируется на основе структуры космогонического мифа. Маски, танцы, пантомимы так или иначе воспроизводят различные аспекты этой структуры¹.

Космогонический миф помещает человечество в определенное место, в пространство. Пространственная структура мифа одновременно является и символической, и эмпирической. Символической — потому что именно через символы определяется с онтологической точки зрения пространственность человеческого существования. Эмпирической — потому что миф ориентирует человека на конкретном заданном ландшафте. Ведь названия растений и животных и топографические наименования выполняют важную функцию в процессе пространственной ориентации человека. Развитие языка в рамках общины, таким образом, есть развертывание языковой структуры космогонического мифа.

Первичное упорядочение мира через космогонический миф действует как примордиальная структура культуры, из которой вычленяются эмбриональные формы и стили, развивающиеся в известное нам многообразие культурных форм. Воспроизведение и пережи-

¹ Многозначной символикой обладал танец. Он мог восприниматься как космическая сотворяющая энергия, трансформация пространства во времени, имитация игры творца. На связь танцев с солярным культом указывает традиция водить хороводы по солнцу. Как вариант симпатической магии можно рассматривать танец с саблями: его смысл — помочь солнцу закрепиться на небе, особенно весной. Хоровод вокруг предмета создавал магический круг, охранявший и укреплявший этот предмет; в монотеистических религиях хоровод имитировал танец ангелов вокруг трона Бога. Танец цепочкой олицетворял мужское и женское начало, небо и землю. В индуизме танцующий Шива воспринимался как ритм Вселенной, в исламе дервиши, крутящиеся волчком, символизировали вращение планет вокруг своей оси и солнца.

вание заново событий мифа дают общине возможность ощутить свою причастность реальному времени и пространству, дают ей способ ориентации и специфической организации своей культурной жизни.

1.2. Эсхатологические доктрины

Эсхатология (учение о конце мира) по происхождению является западным понятием, относящимся к еврейским и христианским верованиям, связанным с концом истории (или мира в его нынешнем состоянии), воскрешением умерших, Страшным Судом и т. п. Историки религии распространили это понятие на сходные темы и концепции в религиях бесписьменных народов, древних средиземноморских и ближневосточных цивилизаций и культур Востока. Эсхатологические идеи и верования играли центральную роль в развитии иудаизма: «Царствие Божие», «последние дни», «грядущий мир», «эра Мессии» и образы совершенного будущего являются основными понятиями в библейском (Ветхий Завет) и раввинистическом иудаизме.

Как утверждает американский историк религии У. Л. Кинг, все религии по своей природе эсхатологичны, поскольку религиозные поиски, какую бы форму они ни принимали, — это поиски конечного состояния реальности (абсолютная реальность), высших ценностей (абсолютная истина, благо, красота и т. п.) и особых качеств опыта (трансцендентное, непостижимое)¹.

Происхождение и значение эсхатологических идей

В новозаветном христианстве история рассматривается в эсхатологических терминах: будущее уже началось с пришествием Христа; конец истории близок; последние времена связаны с опасностью и спасением, верой и неверием, Христом и Антихристом, и завершатся воскрешением мертвых, судом над миром и его спасением через новое творение. Христианство, вместе со своим библейским наследием, оказало влияние на многие религии, революции и культуры в силу своей ориентации на надежды будущего. Библейские эсхатологические архетипы можно обнаружить в разнообраз-

¹ King W. L. Eschatology: Christian and Buddhist // Religion. — Leiden, 1986. — Vol. 16, № 2, p. 169.

разных секулярных освободительных движениях вплоть до настоящего времени.

Еще М. Элиаде писал, что в различных политических течениях и социальных пророчествах легко обнаруживается их мифологическая структура и религиозный фанатизм. «Чтобы убедиться в этом, достаточно вспомнить мифологическую структуру коммунизма и его эсхатологический смысл. Маркс заимствует и развивает один из самых великих эсхатологических мифов азиатско-средиземноморского региона, а именно: искупительную роль Иисуса Христа («избранник», «помазанник», «невинный», «посланец»; сравните — в наши дни — пролетариат), чьи страдания были призваны изменить онтологический статус мира. В самом деле, бесклассовое общество Маркса и постепенное исчезновение исторических антагонизмов точно повторяют миф о Золотом Веке, который, согласно многим традиционным верованиям, знаменует начало и конец Истории. Маркс обогатил этот древний миф всей мессианской идеологией иудео-христианства: с одной стороны, это роль проповедника, приписываемая пролетариату, и его избавительная миссия, с другой — последняя борьба Добра и Зла, в которой без труда узнается апокалиптический конфликт Христа с Антихристом, и окончательная победа Добра. Знаменательно также и то, что Маркс разделяет эсхатологическую надежду иудео-христианства об **абсолютном конце Истории**». Далее М. Элиаде пишет, что замаскированное религиозное поведение проявляется также в некоторых движениях, объявляющих себя светскими, а иногда даже антирелигиозными. «Так, в идеологиях нудизма или движения за абсолютную сексуальную свободу можно обнаружить следы «ностальгии по Раю», стремление вновь обрести райскую жизнь, ту, что была до изгнания человека на Землю, когда не существовало греха и не было разрыва между блаженствами тела и души». (см.: Элиаде Мирча. Священное и мирское. М., 1994. С. 128—129).

В общей истории религий понятие «эсхатология» относится к концепциям **трансцендентного**, выражающим судьбу человека после смерти (бессмертие души, возрождение, воскрешение, переселение души). Эти эсхатологические понятия находятся в тесной взаимосвязи с переживаниями людей в настоящем, с поворотными моментами их жизни и их пониманием смерти. Все это часто обнаруживает контраст с переживанием страданий в настоящем, в природе и обществе, в этом всецело «извращенном» мире. Эсхатологические темы особенно актуализуются в кризисных ситуациях, когда они служат утешением для тех, кто надеется на лучший мир, или мотивами революционного преобразования мира.

Однако эсхатологические ожидания любого типа распространяются в зависимости от основных интересов верующих и вовлеченности их в жизнь и в зависимости от степени страданий и нищеты. Эти ожидания могут проецироваться на индивидуальные души; они могут

так же легко проецироваться на группу или народ, человечество или весь космос.

Формы эсхатологии

Поскольку библейская эсхатология основана на том, что история рассматривается как серия однократно происходящих событий (таких, как исход евреев из Египта в 13 в. до н. э.), то возникают определенные трудности, когда библейское понятие эсхатологии переносится в эсхатологический контекст других религий. В других религиях (особенно восточных и религиях примитивных народов) доминируют космические представления о вечной борьбе между космосом и хаосом. М. Элиаде проводил четкое различие между мифическими и историческими эсхатологиями.

Мифические эсхатологии делают упор на воспроизводство генезиса мира в его конце. Последние времена повторяют начало; из хаоса (беспорядка) вновь возникает космос (порядок). У истоков здесь стоит космогония (создание порядка), законы, которые управляют миром, и неискаженный порядок вещей. Время (процесс) переживается как упадок, дегенерация. **Спасение заключается в возвращении начала или возвращении к истоку.** Все исторические события рассматриваются как выражение вечной борьбы, в которой мировой порядок защищается против хаоса. Эта борьба осуществляется как миф в мире богов и как история в мире людей. Таким образом, история становится культовой драмой, в которой жрецы и короли (цари) исполняют предписанные им ритуальные роли.

Религиозный символизм мифической эсхатологии может быть определен в терминах «мифа вечного возвращения». Эта концепция включает в себя не только циклический взгляд на историю, но и культовый взгляд на само уничтожение «террора истории». Во всех культовых действиях воспроизводится конец истории, через них выражается вечность. В контексте мифа вечного возвращения надежда обитает в памяти. Эта основная структура присуща не только великим культовым религиям; многие мессианские и революционные движения (например, националистически-религиозные движения в Африке и Океании и сектантские движения в дореволюционной России) также ее обна-

руживают. Если история в целом рассматривается как зло, спасительное будущее понимается как возвращение к примордиальному источнику. В мифической эсхатологии смысл истории состоит в утверждении вечности космоса и повторяемости возникновения мира.

Историческая эсхатология, напротив, основывается не на мифическом первособытии, но на исторически датированных событиях, которые рассматриваются как ключевые (события прошлого, о которых повествуется в настоящем, и они становятся парадигматическими) и как фундаментальные для исторического процесса. Библейские и подвергшиеся влиянию Библии эсхатологии основаны на подобном взгляде на исторический опыт и направлены к историческому будущему, которое они освящают. С этой точки зрения исторический опыт всегда остается частным и никогда не бывает универсальным. Он основывается на историческом выборе, а не на естественных событиях. **Подобные исторические события и опыт не воспроизводимы в культовых формах и ритуалах**, но напоминаются через рассказывание истории и трансляцию традиции. Они не уничтожают историю, они скорее начинают новый исторический процесс (или новую эру). Это те события, в которых прослеживается новое, в которых скорее содержится будущее, чем начало. Надежда, таким образом, укоренена в исторической памяти, но идет дальше того, что помнится исторически.

Поскольку история рассматривается как неповторимая, будущее истории конечно. История в этом контексте понимается не как арена ужасов хаоса, но как область угрозы и спасения. **Смысл истории, таким образом, обнаруживается не в ее культовом отрицании (как в мифических эсхатологиях) — через присутствие вечности — а в ее конечной цели и в реализации этой цели.**

Божественное или сакральное не воспринимается опытом в вечно текущем природном и космическом порядке через ритуальные действия. Скорее, божественные свобода, непогрешимость и обещания на будущее известны и понимаются через случайные и необратимые события истории. Если мифические эсхатологии «вечного возвращения» освобождают человека от остроты подлинного и живого восприятия переживаемого исторического момента и от необходимости сосредоточения на нем, то историческая эсхатология представляет со-

бой благодатную почву для интенсивного развития исторического экзистирования.

Историческая эсхатология предлагает путь от эмпирического к трансэмпирическому, от прошлого к будущему. Эта направленность смысла в будущее, которое притягивает к себе все, что было в начале (ab origine), и составляет как раз наиболее существенное отличие исторической эсхатологии от мифической. Если здесь будущее значительнее, чем начало, то надежда в конце шире, чем в начале. **Круг «вечных возвращений» разомкнут, время стало линейным, его стрела устремлена в будущее и там утверждает новый, подлинный центр.** Видение этого будущего в Апокалипсисе и есть узрение нового центра, совпадающего с точкой достижения цели, и прорыва к нему. Телеологическая функция, столь существенная для исторической эсхатологии, собственно, и предполагает эксцентричное время (отрыв его от космологического центра, трансцендентную направленность, распрямление мифопоэтического циклического времени).

Исторические эсхатологии обнаруживаются в иудаизме, который базируется на событии Исхода (освобождении евреев из Египта в 13 в. до н. э.) и который в ходе своего исторического опыта все более и более направлен к ожидаемому возрождению славы Бога во всех странах. «И поэтому мы надеемся на Тебя, Господь, Бог наш, (надеемся) увидеть вскоре велеколепие могущества Твоего, которое сметет истуканов с лица земли и уничтожит идолов, и будет установлено в мире царство Всемогущего (малхут Шаддай), и все сыны человеческие станут взывать к имени Твоему, и все грешники земли вернутся к Тебе, и признают, и поймут все жители земли, что пред Тобою всем следует преклонять колени, ... и будешь Ты царствовать во славе во веки веков...»¹. **Исторические эсхатологии обнаруживаются также в христианской вере, которая основана на истории Иисуса и на ключевом опыте его воскресения из мертвых.** Надежда христианской веры направлена на Царство Христа и Царство Бога, установлением которого история будет в той же мере завершена, как и окончена. В обоих случаях однократность фундаментального исторического события служит основой для финальной цели, которую ожидают и на которую надеются в будущем. Исторически пережитое новое открывает надежду на новое творение, которое будет значительнее, чем простое воспроизведение примордиального состояния.

¹ Сидур. Тегилат Гашем. Иерусалим — Вильнюс. 1990. С. 144.

* * *

В области исторической эсхатологии должны проводиться различия между чаяниями мессианизма, хилиазма (милленаризма) и апокалиптики. Мессианские чаяния направлены на царя последних времен, который возглавит народ Божий, ныне угнетенный и страдающий, и введет его в лучшее историческое будущее. В политическом и нативистическом мессианизме надежды на уравнивающую справедливость со стороны угнетенных направлены на политических и религиозных лидеров. В этих случаях всегда бывают задействованы внутренние и часто локальные исторические ожидания некоего исполнения целей истории перед ее завершением. Так, с этой точки зрения должен быть выделен апокалиптизм.

Апокалиптизм основан на воззрении, что Бог вмешается в историю на стороне верующего меньшинства, и что его вмешательство будет сопровождаться внезапными катастрофическими событиями. Согласно этому воззрению, «этот мир» не может выдержать «божьего суда». Далее, сторонники апокалиптизма надеются, что этот извращенный мир уступит место новому миру, сотворенному Богом на основе его справедливости. Хотя эта надежда является всеобъемлющей, она тем не менее представлена не народом в целом, но, скорее, отдельным верующим или, возможно, аскетической общиной. Хилиастические чаяния направлены на тысячелетнее царство Христа и его народа, когда те, кто ныне страдает, будут возвышены над своими врагами.

С. Н. Трубецкой предлагает следующую схему эсхатологических представлений, распространенных в иудео-христианской среде:

- скорби и казни, бедствия и знамения последних времен, видимое торжество язычников, нечестивых, крайнее зло, предшествующее «концу» (безусловно общая черта всех апокалипсисов);

- широко распространено ожидание пророка, предтечи великого «дня Господня»;

- появление самого Мессии, последняя борьба демонических сил против царства Божия и победа над ними Мессии; во главе демонических сил — антихрист или сам Велиар;

- суд и спасение, обновление Иерусалима, чудесное собрание рассеянных сынов Израиля и начало благодатного царства в Палестине, которое продлится 1000 (иногда 400) лет, — так называемый хилиазм; перед началом этого царства праведные воскреснут, чтобы принять участие в его блаженстве (в некоторых апокалипсисах Мессия умирает, и разыгрывается последний эпизод борьбы Бога с Дьяволом); — в конце истории, по совершении времен, «труба» возвещает общее

воскресение и общий суд, за которым следует вечное блаженство праведных и вечная мука осужденных (Энциклопед. словарь. Брокгауз и Ефрон. Санкт-Петербург, 1904. т. 41 статья «Эсхатология», Трубецкой С. Н.)

Мессианиззм

Термин «мессия», происходящий от еврейского «машиах», прилагался ко множеству личностей, и многие движения, носившие отчетливо эсхатологический или утопически-революционный характер, пользовались мессианской терминологией. Хотя мессианские движения имели место повсюду в мире, они особенно характерны для еврейской и христианской традиций. Не только слово «мессия», но и другие термины, относящиеся к явлениям мессианского типа, возникли из библейской религии и из истории еврейских и христианских верований. Более того, научное исследование мессианских верований и движений, возникшее в западной теологической и академической традиции, было в основном направлено на явления, происходившие либо в христианской истории, либо в культурах, подвергшихся колониальному, миссионерскому и модернизирующему влиянию Запада. Эти библейские источники мессианских понятий и терминов порождают дискуссии по поводу причины почти неизбежного иудео-христианского крена. Однако в настоящее время многие социологи и антропологи пытаются выработать более нейтральную



«Пришествие Мессии в Иерусалим». Зигмунд Форст.
Гравюра на дереве. Журнал «Джиуиш обсервер».
Нью-Йорк, 1965

терминологию — например, такие понятия, как **нativистические движения, религиозные движения свободы и спасения, обновленческие движения, движения возрождения, кризисные культы**, но многие из этих терминов подчеркивают случайные и произвольные аспекты таких явлений и упускают их сущностные черты.

Мессианиззм — источник огромной социальной энергии, один из неотъемлемых элементов менталитета любого народа. В период социальной стабильности эта энергия растекается по каналам рациональных представлений и здравого смысла, мессианские идеалы таятся в глубинах народного менталитета. Однако в **кризисные периоды**, когда прерывается нормальное функционирование социальных институтов и размываются представления об этических нормах, мессианские идеи **вырываются на поверхность общественного сознания**, наполняя его несбыточными мечтами и предлагая **весьма радикальные (часто жесткие) решения насущных проблем**. Когда обычные методы оказываются не в состоянии обеспечить выход из кризисного положения, поиск решения продолжается на уровне религиозных представлений.

«Мессианская надежда рождается в страданиях и несчастиях и ждет дня справедливого суда и в конце — мессианского торжества, мессианского тысячелетнего царства... Страдания еврейского народа, страдания польского народа, страдания русского народа (именно народа, а не государства), страдания германского народа, страдания рабочего класса благоприятствуют нарождению мессианского сознания. Есть и всечеловеческое мессианское ожидание, которое возникает из непомерного страдания человека на земле»¹.

Апокалиптизм

Термин «апокалиптизм» в общем относится только к тем эсхатологическим воззрениям и движениям в европейской традиции, которые концентрируются на письменных свидетельствах о внезапном драматическом и катастрофическом вмешательстве Бога в историю, суде над всеми людьми, спасении избранных верующих и установлении правления этих избранных

¹ Бердяев Н. А. Опыт эсхатологической метафизики / Бердяев Н. А. Царство Духа и царство Кесаря. М., 1995. С. 260—261.

вместе с Богом на обновленных небе и земле. Европейский апокалипсизм основан на архетипическом апокалиптическом произведении иудео-христианской традиции — книге Даниила. Это единственная апокалиптическая книга, включенная в ветхозаветный канон, так же как книга Откровения (Апокалипсис) — единственная апокалиптическая книга, включенная в канон Нового Завета. Эта книга Ветхого Завета стоит в ряду еврейских пророческих книг и претерпела явное влияние иранской религиозной мысли, например, зороастрийских понятий Страшного Суда, битвы добра и зла, в которой участвуют люди и ангелы, и поглощения огнем грешников.

Милленаризм (хилиазм)

Милленаризм — это философия истории, основанная на положениях христианской теологии, и религиозное движение, связанное в настоящее время с такими современными протестантскими сектами, как адвентисты, Свидетели Иеговы и т. д. Термин происходит из образного языка книги Откровения, где апостол Иоанн описывает видение Сатаны, брошенного в огненное озеро, и христианских мучеников, воскресших из мертвых и царствующих вместе с Христом в течение тысячи лет. Этот тысячелетний период рассматривается как время, когда человеческие надежды на мир, освобождение от зла и царство справедливости на земле будут наконец реализованы благодаря могуществу и вмешательству Бога.

Как ветвь эсхатологии милленаризм связан с земными перспективами человеческого общества. Не ограничиваясь перспективами индивида в этом мире и в будущем, милленаризм пытается образно ответить на вопросы: «Каким будет конец мира?», «Исполнится ли когда-нибудь вековая мечта о земном рае, или все люди будут уничтожены в огненном катаклизме в силу собственной ошибки или божьего суда?». Таким образом, милленаризм представляет собой хронологию будущих событий, сравнимую с исторической записью прошлого. Только позитивные аспекты эсхатологического будущего описываются через негативные черты настоящего. Если это будущее должно по смыслу быть связано с этой жизнью, то и эта жизнь, несмотря на всю свою

негативность, должна быть способна уже сейчас указать или предсказать будущую жизнь.

Милленаризм апеллирует прежде всего к тем, кто страдает во времена кризисов и социоэкономического гнета. Отождествляя существующую власть или церковь с Сатаной, милленаристы выдвигают своих пророков, которые, по их представлениям, должны принести миру материальное и духовное процветание.

Милленаристские чаяния были очень сильны среди первых христиан, веривших в немедленное второе пришествие Христа, которое избавит их от преследований со стороны римлян. По мере сближения церкви и государства все популярнее становилась идея св. **Августина** о том, что обещание второго пришествия следует понимать **аллегорически**. Эта версия была в конце концов официально принята церковью. **Августин** считал, что тысячелетнее царство Христа уже наступило, будучи не физическим, а духовным состоянием. Тем не менее сохранялось и буквальное понимание идеи тысячелетнего царства.

После периода нашествия варваров появилась надежда, что тысячелетнее царство начнется в **1000** году. Поскольку возросла пропорция необразованных людей среди городского населения, появились многочисленные приверженцы милленаризма, поверившие обещаниям таких лиц, как **Танхельм** (Антверпен, 11 в.) и **Иоахим Флорский** (Италия, 12 в.). В 14 в., после эпидемии чумы, милленаристские чаяния вдохновляли многочисленные крестьянские восстания и движение флеллантов под руководством **Конрада Шмидта** в **Тюрингии**. Эти же идеи сформировали **таборитское** течение в реформистском движении **Яна Гуса** (15 в.), проявились во время крестьянской войны и вдохновили **анабаптистское** движение под руководством **Томаса Мюнцера** (Германия, 16 в.), а также **Независимых** и **квакеров** (Англия, 17 в.), **пиетистов** и **Моравских братьев** (Германия, 18 в.).

В 19 в., когда возросло доверие к науке и технологии, концепция тысячелетнего царства рассматривалась романтиками, социалистами и т. д. в **секулярных терминах** — как идея нового справедливого социального порядка, который может быть установлен человеком. В то же время проблемы индустриального общества, особенно в Великобритании и США, привели к формированию экономически обездоленных слоев населения,

которые усвоили милленаристские представления. Возникают секты адвентистов Седьмого дня, мормонов, свидетелей Иеговы и т. д. Под влиянием христианства милленаристские идеи были восприняты и взяты на вооружение племенными и национально-освободительными движениями американских индейцев, африканцев, китайцев (восстание тайпинов) и легли в основу меланезийского Корабельного культа.

Милленаризм имеет и нехристианские параллели. В зороастризме, например, сохраняется вера в приход третьего спасителя, который восстановит чистоту мира и воскресит мертвых. По представлениям буддистов, Будда-Майтрейя должен создать в будущем рай на земле. В неортодоксальном исламе существует концепция боговдохновенного махди, который введет человечество в новую эру. Эта идея послужила основанием восстания в Судане (1881) и лежит в основе бахаистского и ахмадистского движений.

Эсхатологическая терминология

Эсхатологический язык обычно использует два стилистических элемента, сочетая их друг с другом: отрицание негативного и аналогия с будущим. В истории невозможны объективные высказывания о будущем, которого еще нет. Подобные высказывания возможны только в форме отрицания негативного в этой жизни и в этом мире. Пример такого стиля можно обнаружить в Откровении (21:4): «И смерти больше не будет, не будет ни плача, ни болезней больше никогда». Так, позитивные аспекты эсхатологического будущего описываются через негативные черты настоящего. Если это будущее должно по смыслу быть связано с этой жизнью, то и эта жизнь, несмотря на всю свою негативность, должна быть способна уже сейчас указать или предсказать будущую жизнь. Эсхатологические образы и язык постоянно содержат также сравнения или аналогии из повседневной жизни (например, аналогии типа «Царство Божие подобно...» в Новом Завете) и аналогии между надеждами и ожиданиями людей и событиями истории.

Проблема эсхатологического языка существует благодаря неразрывной связи между отрицанием и аналогией. Если в эсхатологическом языке доминирует отри-

чение, то господствует тенденция к апокалиптическому и метафизическому дуализму и к мистицизму. Если доминирует аналогия или предвидение будущего, то господствует тенденция к односторонней вере в прогресс. В обоих случаях новое в эсхатологии становится невыразимым. **Герменевтика** (методологический принцип интерпретации) эсхатологических традиций должна верифицировать отрицание негативного перед лицом наличного негативного и одновременно искать признаки приходящего позитивного в двойственной истории освободительных движений. В истории всегда присутствуют как позитивные, так и негативные признаки будущего: «Там, где опасность, всегда расцветает надежда» (Гёльдерлин), но «где близко спасение, там вырастает опасность» (Блох). Эсхатология понимает историю как нарастающий кризис: добро влечет за собой зло, и растущая опасность делает необходимыми меры к спасению.

Подлинная эсхатология не отвергает ни мир, ни веру в прогресс; скорее, ее можно рассматривать как предвосхищение свободы людьми, находящимися в рабстве, и спасения — в мире лишений и отчуждения.

Эсхатология в бесписьменных культурах и нативистических движениях

Эсхатологические мотивы должны рассматриваться в своем религиозном и культурном контексте. Согласно эсхатологическим воззрениям народа **Андаманских островов**, по приказу бога **Пулуги** землетрясение разрушит землю и небесный свод, души и духи умерших воскреснут и воссоединятся с телами. После этого люди будут счастливо жить в богатстве, без болезней, смерти и брака. Даже животные появятся опять в своих нынешних формах. Нетерпеливые духи из нижнего мира (преисподней) уже сейчас раскачивают корни пальмового дерева, которое подпирает землю, чтобы ускорить конец мира и воскресение.

У **пигмеев** эсхатологические воззрения несколько иные: «В начале времени не было абсолютно ничего. Затем **Япудсу** (высшее существо) подула из своего рта, и буря разразилась над землей. Так возникли звезды, вода, деревья и все остальное. В конце времени, когда все люди умрут, она разрушит весь мир при помощи

такой же бури, великий потоп завершит разрушение. Потом люди воскреснут».

Австралийские аборигены считают, что конец света наступит, когда больше не будет поддерживаться моральный миропорядок, установленный богами.

Пигмеи Западной Экваториальной Африки верят, что когда-то **Кмвум** (первочеловек) жил доверчиво вместе с ними. Затем наступил день разлуки, и начались бедствия. Однако он вернется снова и принесет с собой счастье, радость и благоденствие. У **алтайских татар** Центральной Азии существует эсхатологическое верование, что «милостивый владыка небес», живший когда-то на земле с людьми, вернется в конце существования мира, чтобы судить людей по их поступкам. При своем отбытии с земли он прислал посредника, который сохраняет ему верность. В конце мира этот посредник одержит победу над злом. **Индийские племена** тихоокеанского северо-запада Северной Америки верят, что бог-творец, прежде чем удалиться с земли, обещал «старейшине» или «вождю», что он вернется в конце существования мира. Когда земля (женский персонаж) станет старой, койот вернется, и это будет первым знаком конца мира. Затем сам «вождь» вернется на землю. «После этого уже не будет больше страны духов. Все люди будут жить вместе, земля приобретет свой естественный облик и будет жить как мать со своими детьми. Все придет в порядок и воцарится счастье».

Подобные темы в мифах, возникшие вокруг мотива «начало-упадок-возвращение», представляют собой пережиток того культурного потрясения, которое претерпели первобытные народы, столкнувшись с западной цивилизацией и христианством. Множество мессианских движений в примитивных культурах — даже когда они направлены против белых и против колониализма — отчетливо демонстрируют христианские черты как в деталях своей символики, так и в общей мессианской идеологии. Некоторые мессианские движения внешне выглядят как христианские секты эсхатологического характера.

К этим движениям применяли множество названий, отражающих разнообразные мессианские характеристики. «**Нативистические движения**» ожидают спасения от возвращения национальных ценностей и обычаев и отказа от всего чуждого. Некоторые антропологи говорят о «**движениях ревитализации**», а другие подчерки-

вают связь между аккультурацией и мессианскими движениями. Поскольку не аккультурация как таковая порождает мессианизм, а кризисы и беспорядок, принимаемые различными формами культурного контакта, многие ученые предпочитают более нейтральный и объективный термин «кризисные культы». Поскольку многие движения начались или пропагандировались через деятельность лидеров пророческого типа, их также называют «проphetическими движениями».

Среди современных антропологов существует тенденция рассматривать примитивный мессианиззм как форму протонационализма в неевропейских и отсталых обществах. Хотя христианское влияние и символика часто играют главную роль в кристаллизации мессианских идеологий, они ни в коем случае не являются их единственным источником. Идеологический отправной пункт мессианского движения составляют национальные традиции и мифологии, христианские идеи или мотивы, возникшие под давлением обстоятельств.

Даосизм и конфуцианство

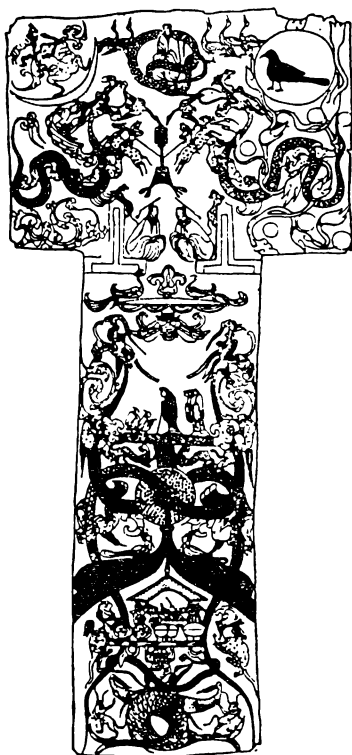
В самом общем смысле эсхатологическая тема как повествование имеет начало, середину и конец, которым в религиозной интерпретации соответствуют творение, падение и восстановление. Специфика китайской интерпретации темы заключается в отсутствии идей окончательного или перманентного покорения хаоса как экзистенциального врага. Центральная космогоническая линия раннекитайской традиции зиждется на представлении о том, что вначале космос был хаосом (хуньдунь), «темным», не имеющим ни границ, ни структуры. Отпадение человека от этого изначального источника, порождающего мироздание, приводит к утрате естественности и повреждению истинного Порядка ради утверждения частных «порядков» цивилизованного мира — космоса. Тайна жизни, мистическая тайна спасения заключена в возврате к изначальному хаотическому порядку хаосмосу Дао. Поэтому религиозные или социологические проблемы всех форм китайской традиции, в особенности раннего даосизма и конфуцианства, заключаются в общем для них ощущении чего-то «потерянного», «сломанного» или «спрятанного», какого-то существенного неупорядка или неравновесия, которое нужно непрестанно исправлять. Спасение не может здесь

совершиться однажды и навсегда. Но и преходящее спасение зависит в конечном счете от взаимоотношений с Владыкой Центра: дружбы или вражды с ним. Разница между конфуцианством и даосизмом в понимании спасения заключается в следующем.

По конфуцианским представлениям, все самое главное определено не при сотворении мира, не в космогоническое время, а позже, в эпоху мудрых царей и культурных героев. Поэтому главное для конфуцианства связано уже не с онтологией, а с историей, и спасение понимается им как возвращение к первым историческим временам. Напротив, даосы понимали под спасением

возврат к недифференцированным основам, с тем чтобы заново воссоздать в микрокосме мир, человека и более гармоничное общество. Такой возврат не подразумевает ни бессмертия, ни выхода за пределы времени-пространства. Здесь вообще невозможно никакое чисто трансцендентное решение, поскольку все несозданное и созданное заключено внутри пустоты изначального хаоса. Поэтому идея спасения у даосов носит чисто терапевтический характер: в ней предусмотрено не бессмертие, но лишь долголетие, достигаемое с помощью бережливого отношения к жизненной энергии и правильного питания, в рамках концепции «вскармливания жизни» (ян-шэн).

С образом Владыки Центра (Хунь-дунь) тесно связана и раннедаосская утопия. Основу даосского утопического и мистического примитивизма составляет концепция «падения» или «потерянного рая». В дале-



Структура мироздания.
Прорисовка с картины из
ханьского погребения в
Мавандуй

ком прошлом было время совершенной гармонии, когда дао органично обитало в человеческой среде, но затем случилось нечто, в результате чего первоначальное единство распалось. Причины, по которым могло совершиться это отпадение от рая, никогда не были до конца прояснены. Существует даже мнение, что падение было неизбежно, поскольку в соответствии с даосской концепцией постоянного происхождения мира всегда должна существовать космическая игра творения и разрушения, начала и конца, взлета и падения. Поэтому и дао временами может обнаруживаться для человека в большей степени, временами — в меньшей¹.

Индуизм и буддизм

Буддизм содержит четыре «благородные истины» — факт человеческого страдания, понимание причин этого страдания, уничтожение причин страдания и переход к состоянию, трансцендентному по отношению к страданию; таким образом, отчасти буддизм представляет собой **религию освобождения**. Согласно мировоззрению буддизма, макрокосм состоит из бесчисленного множества миров. В соответствии со своими добрыми или злыми деяниями живые существа возрождаются бесконечно в тех регионах мироздания, которых они заслужили. За пределами всех миров расположена Нирвана («блаженство» или «просветленность»), «неописуемая цель», достижение которой означает освобождение из круга существования. **Каждый из бесчисленных миров проходит через периоды разрушения и восстановления.** Здесь нет переселения душ, так как душа не имеет субстанции. Вернее, каждое новое существование определяется кармой, делами предыдущего существования. Лишь в этом смысле можно говорить о преемственности реинкарнаций.

Если вообще что-либо в буддизме и может рассматриваться как «эсхатология», то это ожидание последнего освобождения из круга воплощений и **финальное уничтожение связанного с ним страдания.** В основанной Буддой религиозной общине ожидание отражено в «пути из восьми ступеней», где последняя ступень означает просветление. Это просветление, или

¹ Girardot N. J. Myth and meaning in early Taoism: The theme of chaos (hun-tun). Berkeley etc.: Univ. of California press. 1983.

Нирвана, представляет собой состояние вечного мира, которое невозможно постигнуть или описать в обычных понятиях. Оно превосходит даже миры и сами циклы: «Я не ведаю конца страданиям, если мы не достигли конца мира» (Будда).

Согласно буддизму тхеравада, одиночный верующий должен для освобождения напрягать все свои силы. В центре махаяны, напротив, стоит понятие освобождения всех живых существ, которое осуществится с помощью личности освободителя.

Космологическая и дхармическая эсхатология

Тема охватывающего мир кризиса и разрушения в конце данной эпохи развивается в палийском каноне. Причину авторы сутр усматривают в греховности людей, поэтому описание апокалиптических ужасов сопровождается пророческими призывами к раскаянию и исправлению жизни. В 26-й сутре рассказано о царе, который завоевывает мир не силой оружия, а исключительно праведностью — дхармой, его и называют «чакравартином», то есть «вращающим колесо (дхармы)». Время его правления — это эпоха, когда все люди праведны, поэтому их жизнь длится долго (80 тыс. лет) и счастливо. Однако последующие цари все больше пренебрегают дхармой, поскольку правят «в соответствии со своими эгоистическими представлениями». В результате в мире воцаряется порок. Дойдя до крайне греховного состояния, люди осознают свои ошибки, раскаяваются в них и исправляют свою жизнь, земля расцветает, приходит чакравартин, но затем все снова постепенно приходит в упадок, и так до бесконечности.

У буддийского комментатора 5 в. Буддхагхоши мы находим образец космологической эсхатологии — картину ужасающего упадка и постепенного физического разрушения мира, являющегося результатом действия закона непостоянства всего сущего. Сравнивая эту апокалиптическую картину с христианской, можно отметить, что и в той, и в другой плохие деяния вызывают разрушение Вселенной, однако те, кто раскаялся, спасаются в высших мирах; после того как Вселенная очищается разрушением, появляются новые миры, в которых поселяются спасенные существа. Ужасающая

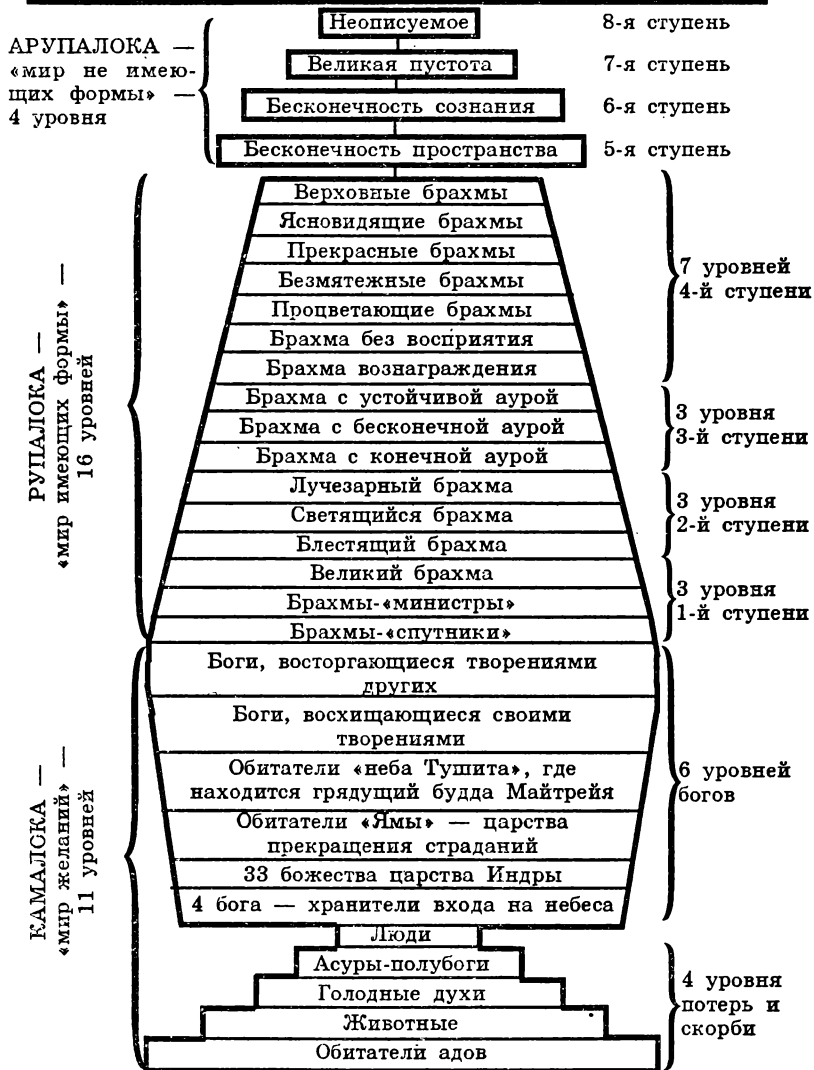
перспектива конца в христианском вероучении побуждает к немедленному и решительному личному действию: к исправлению жизни, раскаянию, к изъявлениям преданности вере и т. п. Хотя 100 тыс. лет, отпущенных на раскаяние Буддхагхошей, имеют мало общего с немедленным апокалиптическим требованием христианства, все же некая настоятельность раскаяния признается и в буддизме, поскольку считается, что рождение в течение этих лет является последним шансом для спасения (правда, в отличие от христианского образца, большинство населяющих землю, по Буддхагхоше, избегают страшной участи).

Главное различие между буддийской и христианской эсхатологией состоит в том, что в первой нет абсолютного конца мира и связанного с ним вечного спасения или проклятия.

Индивиды и миры продолжают циклически эволюционировать и деградировать. Одни и те же события и состояния повторяются до бесконечности. Единственный абсолют здесь — это закон вечного потока.

Другой вид эсхатологии, более важный для буддизма, чем эсхатология космологического типа, — это учение о конце дхармы (дхармическая эсхатология). В хиньяне и махаяне имеется много рассуждений относительно времени полного исчезновения дхармы (сравните различные трансформации христианской доктрины о втором пришествии Христа). Согласно одному неканоническому источнику тхеравады, после первого тысячелетия прекратит свое существование способность человека достигать предсвободительных состояний архата, анугамина и т. п. На следующем этапе исчезнут канонические книги, останутся только джатаки и правила поведения для монахов, но вскоре и их постигнет та же участь. Затем канут в небытие все символы монашества, а еще через 5 тыс. лет перестанут почитаться все буддийские реликвии. После этого мир войдет в стадию разрушения. В этой картине также отсутствует свойственный христианству конечный характер эсхатологических событий, так как предполагается, что за разрушением последует новый цикл развития Вселенной. Тем не менее сходство с христианством можно видеть в провозглашении причинно-следственной связи между поступком сознающего существа и его моральными и космическими последствиями.

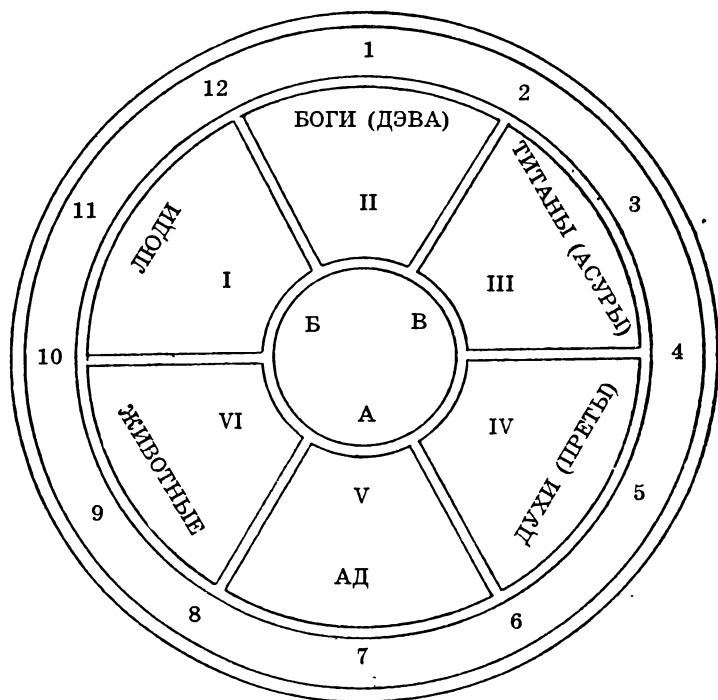
Космические катаклизмы, описанные Буддхагхошей



Три мира по королю Руангу. Космологическая иерархия условно изображена в виде ступы: пирамида земного мира переходит в перевернутую небесную пирамиду, а в высших мирах восхождение не подчиняется законам геометрии, и бесконечно расширяющаяся пирамида одновременно сходится к Неопиcуемой Точке

в палийском каноне, почти совершенно игнорируются **махаяной**. Периоды возвышения и упадка Вселенной не играют существенной роли в религии этого направления буддизма. В этом контексте космические катаклизмы считались несущественными для духовных поисков.

Унаследованная от более ранних форм буддизма дхармическая эсхатология была более популярна в махаяне и использовалась двояким образом: как стандартное объяснение несправедливостей в мире и как стимул



СТРУКТУРА БХАВАЧАКРЫ («КОЛЕСА БЫТИЯ»)

А — *Авидья* (неведение); Б — *Двеша* (злоба); В — *Рага* (страсть) — три основных причины (*мулакеша*) существования в *сансаре*.

I—IV — психологические области соответствующих переживаний, выраженных символически в виде шести форм («миров») бытия.

1—12 — двенадцать звеньев (*нидана*) Зависимого Происхождения

найти эффективные пути освобождения. Так, в дзэн был сделан акцент на развитии медитативной практики, которая уничтожает всякую зависимость от интеллектуальных конструктов, включая саму буддийскую доктрину.

Современных буддистов беспокоит не столько конец мира, сколько их следующее рождение в этом мире. Поэтому они стремятся к хорошему новому воплощению, которое лишь в очень отдаленной перспективе приведет к освобождению.

В индуизме мир Брахмана (Мировая Душа) создается демиургами (творящими существами) в форме яйца и содержит в себе множество зон и уровней вокруг



Тибетское изображение «Колеса Бытия» (Бхавачakra)

золотой мировой горы Меру. Мир проходит серию временных циклов, и каждый такой цикл заканчивается уничтожением мира, за которым следует новое творение мира новым демиургом. В настоящее время человек живет в конце последнего, худшего века (Кали-Юги) такого цикла. В процессе переселения душ человек доходит до круга растений и животных. Уровень и вид рождения определяются индивидуальной кармой (действия и их последствия). Карма, которая сопутствует душе и даже оказывает влияние на разрушение мира, определяет последующее существование. После смерти душа возвращается на землю или идет «божественным путем» (деваяна) освобождения. Освобождение происходит, когда больше не воспроизводится карма, или оно может произойти через благодать Бога, которая уничтожает существующую карму. Освобождение можно упрощенно представить себе как восхождение на высочайший небесный уровень, где освободившегося ожидает духовное отображение земного счастья. В современном индуизме душа, отождествившаяся с Богом, освобождается благодаря познанию органической целостности, которая ускользает от сознания из-за того, что душа заключена в материю. Самопостижение (Атман) ведет к отождествлению себя с абсолютным бытием (Брахман). Освобождение заложено в завершенности, вернее, познании, тождества Атман-Брахман, ибо оно уже освобождает человека от оков кармы и сансары (цикла возрождений).

В буддизме и индуизме нет исторической эсхатологии. Они скорее делают упор на финальное высвобождение из циклов, которое не имеет начала. Личности освободителей здесь являются имперсональными проекциями Всеобщего.

Религии античных культур

В религиях Запада имеется тенденция понимать время как необратимое, а следовательно, конец как единовременное событие, как предел. За Страшным Судом последует создание нового и освященного мира, который будет вечным. Истоки этой разновидности эсхатологического мышления обнаруживаются в Древнем Египте в таких текстах, как «Разговор между Атумом и Осирисом» и «Потерпевший кораблекрушение». Здесь в наиболее чистом виде развита идея эсхатологического

индивидуального суда над умершим. Эсхатологические взгляды древних греков и римлян предусматривают для индивидуальной души, отправившейся в Гадес, существование тени. Однако, наряду с этим акцентом на индивидууме, в этих религиях обнаруживаются также **циклические концепции** периодического разрушения и обновления мира.

Ислам и зороастризм

Ислам не является мессианской религией и в нем нет места спасителю — мессии. Однако и здесь постепенно развилось, вероятно, под влиянием христианства — представление об эсхатологическом восстановителе справедливости, отождествляемом со спустившимся на землю пророком или возвращающимся Исой (Христом). Обычно он рассматривается как махди, то есть руководимый божеством. После появления Исы начнется Страшный Суд: добрые войдут в рай; злые упадут в бездну. Небеса и преисподняя имеют различные уровни воздаяния за добро и зло. Время перед концом рассматривается пессимистически: Бог покинет мир. Кааба будет утрачена, копии Корана превратятся в пустые страницы, и слова его исчезнут из памяти. Тогда приблизится конец.

В суннизме эсхатология является скорее предметом фольклора, чем догматической теологии, хотя все ортодоксальные мусульмане верят в приход эсхатологического восстановителя справедливости. **Во времена кризисов и политического или религиозного брожения махдистские ожидания возрастали и появлялось множество самозваных махди.** Наиболее известный из них — это Мухаммад Ахмад, суданский махди, поднявший восстание против египетского правительства в 1881 году и после нескольких блестящих побед организовавший махдистское государство, существовавшее до поражения его англичанами в Судане в 1898 г. В шиизме (который придерживается веры в передачу духовного лидерства в семье Али) учение о махди составляет существенную часть догмата. В двенадцатимамном шиизме, основной шиитской группе, бытует вера, что ожидаемый махди — это **скрытый двенадцатый имам**, или религиозный лидер, который должен появиться вновь из места своего сокрытия. Понятие махди играло также важную

роль в возникновении новых религий или шиитских сект — например, вера друзей в то, что египетский халиф из фатимидской династии **Аль-Хаким** (царст. 996—1021), считавшийся последним пророком и воплощением божества, вернется в конце дней, чтобы установить свое правление над миром. В числе других мессианских фигур ислама — основатель индийской секты **ахмадийя** — **Мирза Гулам Ахмад**, который в конце **19 в.** провозгласил себя **Христом** и **махди**, и основатель религии, ставшей впоследствии известной как **бахайзм**, иранский **Мирза Али Мухаммад из Шираза**, провозгласивший себя в **1844 г.** **Бабом** в тысячелетнюю годовщину исчезновения двенадцатого имама.

Зороастризм представляет собой религию строго эсхатологической ориентации. Для него мировая история — это поле битвы, где силы добра и света сражаются с силами тьмы и зла. Хотя понятие личности спасителя не существенно для системы зороастризма, оно тем не менее возникло. Явление иранского пророка **Зороастра**, как говорят, открыло последний из четырех периодов истории (6 в. до н. э.), каждый из которых длится 3000 лет. За ним с интервалами в 1 тыс. лет следуют три «спасителя», которые считаются потомками Зороастра. Последний из них появится в конце дней и **Бог возложит на него задачу последнего восстановления мира и воскрешения мертвых.**

Иудаизм

Древнее время. Свое начало исторические эсхатологии берут в Ветхом Завете. Здесь вера Израиля в Бога укоренена в исторической практике Исхода, и благодаря существованию этого опыта освобождения она содержит надежду на покровительство и обещания Бога в истории. Базисная структура этой веры проявляется через закон обетования и исполнения. Эсхатология Ветхого Завета основывается на тождестве веры в Бога и надежды на будущее. Ее начало — в обетовании «плодородной и обширной земли, земли, текущей молоком и медом». В Пятикнижии обетование расширяется; оно включает увеличение численности народа и его владений, благословение от Бога и его победоносное присутствие. История завоевания земли Ханаан и победа евреев должны интерпретироваться как «реалистическая надежда». Через опыт непослушания израильтян зако-

нам и воле Бога и поражения их врагами возникает концепция «Дня Господня», который должен принести спасение и победу. Успешное образование Царства Давидом в 10 веке до н.э. породило надежду относительно будущего Мессии из дома Давида.

В период политических катастроф в 8 веке до н. э. великие пророки взяли на вооружение идею «Дня Господня» и провозгласили его днем суда над непокорным народом, а также над другими народами. Благодаря этому понятие «Дня Господня» становится носителем эсхатологических ожиданий. Исайя также рассматривал спасение в эсхатологическом свете как то, что может иметь место только после всеобщего суда, и связывал его с приходом Мессии — медиатора спасения.

Несмотря на политическое уничтожение Израиля (8 в. до н. э.) и Иудеи (6 в. до н. э.), пророческие ожидания сохраняли Израиль живым в религиозном смысле. Эта пророческая надежда первоначально была устремлена на полное творение заново; благодаря возникновению представления о слуге господнем (либо народ Израиля, либо фигура Мессии) эта надежда должна была касаться не только Израиля, но и всего мира. Будущее Израиля таким образом связывалось с будущим всех народов и всей земли.

В апокалиптических видениях пророка Даниила надежда является трансцендентной. Его апокалиптические эсхатологические ожидания направлены на «Царство Сына Человеческого», которое установится вслед за торжеством зла в четвертом — и последнем — царстве мира. С этого времени ожидание Мессии и ожидание Сына Человеческого соединены в разновидность эсхатологии, объединяющей завершение истории Израиля и конец мировой истории.

Перед лицом угрозы существованию иудейской веры и культа группа zelотов восстала в 168 г. до н. э. против оккупационных войск сирийского царя Антиоха IV Епифана из династии Селевкидов и против тех евреев, которые стремились свести иудаизм к уровню эллинизированного восточного (греческого и сирийского) культа. Автор Книги Даниила построил ее таким образом, чтобы обосновать и оправдать причину восстания, в частности, чтобы внушить восставшим уверенность в том, что им помогает Бог, что конец их борьбы уже виден и что наступает заря нового золотого века. В

видении царю Навуходоносору он изобразил последовательный ряд четырех мировых монархий, представленный в одном случае как части гигантской статуи, а в другом как мифологические животные; каждая империя воплощает зло в большей степени, чем предыдущая. Человеческие империи закончатся на четвертом царстве, которое будет разрушено «камнем, пущенным не человеческой рукой», что символически выражает тот факт, что ни разрушение четвертого царства, ни установление порядка не будут проявлением естественного развития скрытых сил истории. Личность, именуемая Сыном Человеческим, создаст пятое, совершенно праведное, справедливое и вечное царство.

В духе предшествующей Даниилу еврейской пророческой традиции он предсказывает будущее, но в отличие от предсказаний такого пророка, как Иеремия, события, предвидимые пророком, не являются неизбежным результатом действия предшествующих сил, но представляют собой полное переворачивание того, что можно было бы увидеть как результат, если Бог не вмешается. Обращение мирового порядка посредством резкого сверхъестественного вмешательства в ход истории — одна из наиболее характерных черт апокалиптизма и составляет абсолютный контраст с более древним пророческим стилем. Кроме того, для Даниила и последующего апокалиптизма характерна непосредственность стиля и вера в немедленное исполнение обетования — в данном случае обетование спасения. Описания этого спасения космического масштаба содержат живые образы исторических личностей, способствовавших росту зла и упадку добра с прошедшего времени до настоящего, когда все зло ужасающе сконцентрировалось.

К этим существенным характеристикам апокалипсиса Даниила — немедленное и сверхъестественное вмешательство Бога в человеческую историю и остановка невыносимого более прогресса зла и упадка добра — можно добавить другие черты, которые оказались весьма влиятельными. Мифологические персонажи и ангелология, которые продолжали играть столь значительную роль в миллениаристских движениях, вероятно, были введены в результате влияния иранской мысли. Другие характерные черты Книги Даниила, например псевдонимическое авторство и упор на эзотерическую таинственную природу сообщаемых истин, вероятно, связаны с тем, что перед автором стояла уникальная проблема

— представить эти взгляды читателю 2 века до н. э.

Эллинистический иудаизм. В период правления Се-левкидов, позднего Рима и Византии **ожидание личности Мессии приобрело возрастающее значение и стало центром, вокруг которого сфокусировалось множество других эсхатологических понятий**, группируемых различным образом, в различных комбинациях и с разнообразными акцентами. Кумранская секта, еврейская монашеская группа, известная в наше время тем, что от нее сохранились рукописи Мертвого моря, придерживалась учения, обнаруживаемого также в позднейших еврейских сектах, — о мессианской паре: **Мессия-священник из Дома Аарона и Мессия-царь из Дома Давида**. Это показывает, что последние не мыслились как спасители (в позднейшей христианской мысли), а скорее как идеальные вожди, возглавляющие идеальный, соответствующий воле Бога и мессианский общественно-религиозный порядок. На мессианизм «сына Давида», вместе с его политическими следствиями, была наброшена тень апокалиптических понятий более мистического характера. Так, бытовала вера, что небесное существо, именуемое **Сыном Человеческим** (термин, возникший в **Книге Даниила**), спустится на землю, чтобы спасти свой народ (как в апокрифических книгах Еноха). Мессианское брожение этого периода, представленное еврейско-эллинистической литературой того времени, также живо отображено в Новом Завете.

Разрушение Иерусалимского храма римлянами, изгнание, преследование и страдания только интенсифицировали еврейский мессианизм, который продолжал теоретически развиваться в теологических и полумифологических спекуляциях и практически отражался в мессианских движениях. В популярной апокалиптической литературе встречается другая мессианская фигура, имевшая определенное значение: **мессия-жертва из Дома Иосифа (или Эфроима), который будет предшествовать мессии-победителю из Дома Давида**, но сам падет в битве с **Гогом и Магогом** — двумя легендарными войсками, руководимыми Сатаной и противостоящими Божьему народу. Это представление, по-видимому, развилось к концу **2 века н. э.**, после поражения последнего восстания против римлян (**132—135 гг. н. э.**), возглавляемого **Бар-Кохбой**, которого признавали Мессией, но оно связано с более глубоким понятием апокалиптического мессианизма; это вера в то, что приходу **Мес-**

сии должен предшествовать период страданий и катастрофа. В некоторых версиях апокалиптического мессианизма возникает представление о веке Мессии — периоде конца истории и Страшного Суда; «новое небо и новая земля» возникнут среди разрушения и катастрофы.

Средневековый и современный иудаизм. Вера в Мессию имела тенденцию к развитию в массовый энтузиазм, часто питалась подсчетами, основанными на Книге Даниила и других библейских текстах. Почти в каждом поколении имелись свои претенденты на роль Мессии, например, **Абу-Иса-аль Исфгани в 8 в. и Давид Олрой в 12 в. в Персии**; пропагандисты мессианизма среди западноевропейских евреев в **11 и 12 вв.**, и, возможно, самый значительный из всех — **лжемессия 17 в. Саббатай Цеви из Смирны**. Вера в Мессию и ожидание его прихода стали строго установленными догматами иудаизма и включены в 13 догматов веры, составленных великим средневековым еврейским философом **Маймоидом**. Было огромное множество толкований этого учения — от ранних апокалиптических пророчеств и позднейших каббалистических (еврейских эзотерических) мистиков с одной стороны, до рационалистических теологов — с другой. Последние (включая Маймонида) подчеркивали отсутствие чудес в век Мессии.

Модернистские движения в иудаизме стремятся утвердить традиционную веру в спасение мира и мессианское будущее для человечества, не настаивая на личной фигуре Мессии. Иудаизм, несомненно, в значительной мере сохранился благодаря горячей вере в мессианское обетование и будущее. Еврейский мессианизм, несмотря на его духовные и мистические дополнения, никогда не выражал свою посястороннюю ориентацию и свое понимание мессианского порядка в исторических, социальных и политических терминах. Однако многие авторы рассматривают участие евреев во многих секулярных реформах, освободительных и революционных движениях как секуляризированный вариант традиционного еврейского мессианизма. Подобным же образом идеология сионизма как движения за еврейскую национальную эмансипацию и освобождение не лишена черт мессианизма.

Индивидуальная эсхатология возникает только на периферии Ветхого Завета. В Израиле не было извест-

ных культов смерти и учений о жизни после смерти. Позднейшее ожидание воскрешения мертвых перед **Страшным Судом** есть не мечта о спасении, но надежда на победоносную справедливость Бога. Раввинистический мессианизм продолжал ту же линию мысли.

Христианство

Новозаветный период. Деятельность Иисуса из Назарета и его последователей в 1 в. н. э. может быть правильно понята только в контексте современных ему еврейских эсхатологических верований. Хотя подлинная природа веры Христа в свое назначение и понимание им природы «мессианской» задачи, которую он ставил перед собой, все еще остаются предметом схоластических споров, вряд ли можно сомневаться, что уже с самого начала его последователи видели в нем обещанного Мессию (греческое слово «Христос» — помазанник Бога, сын Давида). Этот взгляд очевиден в Евангелиях, где содержатся попытки проследить происхождение Иисуса от Давида, вероятно, с целью обоснования его статуса Мессии. Согласно Евангелию от Луки (2:11), Христос был провозглашен Мессией ангелами в момент его рождения. Сам Христос, по-видимому, избегал называть себя Мессией — вероятно, из-за политической окраски этого термина, — предпочитая другие эсхатологические эпитеты («Сын Человеческий»), но общины ранних христиан, веря в воскресение Христа после распятия, очевидно, считали, что термин «Мессия» лучше отражает его роль и функцию. В конце концов слово «Христос» стало синонимом собственного имени Иисуса, и верующие именовали воскресшего Иисуса Христом.

С принятием греческого наименования «Христос» верующими-нееврейцами произошло растворение национальных и политических оттенков звучания понятия «Мессия», и мотивы «Сын Давида» и «Сын Человеческий», а позже и «Страдающий раб», слились в политически нейтральной мессианской концепции. Следовательно, учение о мессианской роли Христа включает в себя и все другие аспекты христианской догматики: Мессия как сын Бога; Троичество Бога-отца, Сына и Святого Духа; воплощение Слова. Это привело к формированию убеждения о божественной сущности Иисуса

как Мессии и Спасителя. Понятие спасения радикальным образом спиритуализировалось, и жертвенная смерть Мессии стала рассматриваться как освобождение человека от первородного греха и восстановление его связи с Богом. Однако христиане считают, что существующий мировой порядок будет сохраняться до второго пришествия Христа, когда он явится во всей мощи и славе судить живых и мертвых.

Ранние христиане считали второе пришествие близким, но с течением времени это ожидание отодвинулось к эсхатологическому горизонту. В ближайшие столетия после создания Книги Даниила апокалиптическое мировоззрение оказывало значительное влияние на культуру евреев; слушатели Иисуса не были исключением. Апокалиптический взгляд на мир характерен и для ранних христиан. Апостол Павел часто выражает апокалиптические ожидания (1 Фес. 4), и Мар. 13 (фрагмент, часто именуемый «малым апокалипсисом») отражает апокалиптические настроения римской церкви 70 гг. н. э.

Христианская церковь первого столетия встретила с трудной проблемой. Иисус обещал начало новой эры, Царства Божия, но после его смерти жизнь осталась прежней, такой же, как и до его рождения, за исключением того, что появились христиане, терпевшие жестокие преследования за свою веру. Эта проблема была решена при помощи парадокса второго пришествия: Христос приходил и придет опять. Заря нового века уже видна, но полностью он наступит, когда Христос явится второй раз во всей своей славе.

Как и Книга Даниила, Откровение Иоанна было составлено в период преследования. Вероятно, время его написания — последнее десятилетие 1 в. н. э., и оно отражает преследования христиан при Нероне, который, видимо, изображается как Антихрист — зверь, символизируемый числом 666. Обратившись с письмами к церквям Малой Азии, автор описывает свои видения: семь печатей открылись, семь труб затрубили, семь чаш пролились на землю. Автор направляет свой гнев против Римской империи, обращаясь к ней как к Вавилону и великой блуднице. Христос описан как исполнитель божественного правосудия, явившийся не как человек Иисус, а как всемогущий царь, восседающий на белом коне, с горящими глазами и устами, похожими на острый меч, которыми он умиряет народы» (Отк. 19). В Книге Откровения завершается растворение ев-

рейской апокалиптики в христианстве.

Вместо «Сына Человеческого» Книги Даниила здесь предстает Христос; повторяются многие числовые формулы; даются новые незабываемые характеристики дуалистического универсума добра и зла, Христа и Антихриста. Но сама суть Апокалипсиса — одна и та же и в Откровении Иоанна, и в Книге Даниила: непосредственное, прямое вмешательство Бога, которого требовало отчаянное положение верующих.

В первые сто лет истории христианства эта форма миллениаризма, или хилиазма, была общепринятой в рамках церкви. Христианские миссионеры способствовали обращению в христианство множество римских граждан, и в силу этого антагонизм христианства и империи стал ослабевать. Дальнейшее развитие миллениаризма было ограничено ересью **монтанизма**. Основатель движения **Монтан** провозгласил себя в 156 г. н. э. пророком третьего завета, новой эры Святого Духа. **Фригия** в Малой Азии стала центром этого аскетического и экстатического движения, лидеры которого утверждали, что их видения вдохновлены Богом. Содержанием видений было близкое второе пришествие Христа. Эта концепция третьего века — одна из наиболее характерных черт миллениаристского понимания истории, она постоянно повторяется. Например, это касается философии истории **Иоахима Флорского** (12 в.), воззрений **квакеров** (17 в.), апокалиптических спекуляций **адвентистов Седьмого Дня** 19 и 20 вв. Когда во 2 в. возобновились преследования христиан, монтанизм вышел за пределы Малой Азии, найдя своих последователей повсюду в Римской империи, в том числе **Тертуллиана**, североафриканского теолога и юриста. Однако когда церковь пережила эти преследования, монтанизм был провозглашен ересью.

Влияние греческой мысли на христианскую теологию также по-своему стимулировало развитие миллениаристского мировоззрения. В теологии великого **александрийского христианского мыслителя 3 в. Оригена** упор делается не на царство божие на земле, а на царство в душе верующего: наблюдается смещение интереса с исторического плана в план спиритуальный, метафизический. Связь миллениаризма с ересью монтанистов, растущее влияние греческой мысли на христианскую теологию, обращение в христианство **Константина Великого** и превращение христианства в государственную

религию империи — все это привело к дискредитации миллениаризма на сотни лет.

Взгляды Августина

В этот триумфальный для христианства период — когда оно стало религией империи — **Августин дал исчерпывающее выражение мировоззрения, которое в дальнейшем стало доминирующим для европейской цивилизации.** В «Граде божием», работе по философии истории, Августин рассматривал мир как вечно разделенный на **город мира и город божий.** Все люди принадлежат либо к первому, либо ко второму, и этим определяется их судьба. Город мира управляется Сатаной, князем мира сего. Он и те, кто ему служит, обречены на вечные мучения. Град божий представляет церковь, и Бог спасет ее от преследований мира и даст ей вечное блаженство на небесах. В этих взглядах многое воспроизводит апокалиптическое мировоззрение, но есть и различия.

Апокалиптический дуализм в полной мере характерен и для взглядов Августина. Августин, как и миллениаристы, остается пессимистом в отношении будущего мира и возможностей прогресса в нем. После своего обращения в христианство Августин придерживался аскетического стиля жизни. Его разочарование в ценностях мира было полнее, чем у миллениаристов, поскольку он отвергал как плотские любые ожидания увидеть обновленный и очищенный мир. В этом отношении он резко расходится с апокалиптической традицией. В противоположность Августину миллениаристы не враждуют с миром, за исключением того факта, что они признают враждебными христианству силы зла, управляющие им. Они верят, что с неминуемым приходом спасителя враждебные силы будут побеждены, а праведники станут жить в земном раю, испытывая не только духовное, но и физическое блаженство.

Подробные описания суда над грешниками и награждения праведников, приводимые в таких апокалиптических источниках, как Книга Откровения, Августин истолковывает **аллегорически.** Он верит, что конец мировой истории неизбежен, но считает, что тысячелетнее царство уже наступило: это духовное, а не физическое, состояние, в котором церковь уже находится с тех

пор, как апостолы восприняли благодать Святого Духа вскоре после воскресения Христа. Согласно Августину, каждый христианин уже может наслаждаться райским блаженством мистического единения с Богом. Битва с мировым злом на спиритуальном уровне уже завершена. Бог победил. Господство Сатаны теперь ограничено только физическим планом. В настоящее время, считает Августин, в мире сосуществуют Град Мирской и Град Божий. И даже это малое владение будет потеряно Сатаной, когда Бог его победит окончательно.

Милленаризм в средние века и в эпоху Реформации

Аллегорический милленаризм Августина стал официальной доктриной церкви, и апокалиптизм ушел в подполье. В средние века и в период Реформации часто высказывались апокалиптические взгляды, обычно мятежниками и радикалами. **Табориты** — радикальное крыло гуситского движения в Богемии — пытались установить Царствие Божие силой оружия. **Анабаптисты** также проповедовали милленаризм. Великая Крестьянская война в Германии, ведущую роль в которой сыграли **Мюнцер** и **Цвингли**, и анабаптистское «Царство Божие» в немецком городе Мюнстере, основанное фанатиком **Ионом Лейденским**, могут служить примерами милленаристско-апокалиптических движений (или социальных движений, обладающих мессианским измерением).

В Англии **индепенденты** (отделившиеся от англиканской церкви) ожидали установления Царства Божия и верили, что революция — это необходимый подготовительный этап, расчищающий путь Христу и его святым. Только здравый смысл лидера пуритан **Оливера Кромвеля**, распустившего так называемый «Парламент святых», предотвратил торжество апокалиптического энтузиазма. Милленаристский элемент был также достаточно силен и в **германском пиетизме 17—18 веков**. Он играл главную роль в формировании многочисленных сектантских доктрин, возникших в 19 веке в США и Великобритании (**мормоны**, **адвентисты**, **свидетели Иеговы** и т. д.). Однако большинство этих сект характеризуются скорее присутствием мессианских ожиданий, нежели активных движений мессианского

толка.

Тем не менее доктрину Августина до 17 в. никто не оспаривал. Протестантские реформисты лютеранской, кальвинистской и англиканской традиций строго придерживались взглядов Августина, ощущая особую близость его теологии собственным представлениям. Многие аллюзии Книги Откровения воспринимались ими в четкой перспективе протестантизма — обращение к Риму как к великой блуднице и как к Вавилону относилось ими на счет Римской католической церкви. Однако все три главные протестантские традиции опирались на поддержку светских властей в Саксонии, Швейцарии и Англии и занимали в отношении к государству ту же позицию, что и средневековая церковь. В средневековом христианстве, как и в протестантизме 16 в., апокалиптических воззрений придерживались те, кто считал Бога своей единственной опорой, для кого преследования были реальностью, а угроза уничтожения — неминуемой.

Хотя миллениаристские воззрения Августина устояли в период Реформации, они не пережили интеллектуальной революции 17 в. Развитие наук имело своим результатом глубокую переориентацию западной мысли, что выразилось прежде всего в реабилитации природы. Отвержение мира у Августина отчасти происходило из разочарования, которое испытало его поколение в столкновениях с естественной историей. Но европейцы к 16 в. уже обрели уверенность в собственных силах. Такие философы, как Фрэнсис Бэкон, провозгласили зарю нового дня и подвергли критике неспособность Августина увидеть что-либо кроме работы дьявола в попытках понять естественные процессы и установить над ними контроль. Кроме того, у европейских интеллектуалов все более пробуждался интерес к количественным методам и точным измерениям. Средневековое понимание природы небесных тел оказалось неверным, не согласующимся с фактами, установленными благодаря применению телескопа. Новое увлечение точностью и буквализмом распространилось на изучение текстов Библии, что привело к созданию **третьего типа миллениаризма** в христианской традиции — **прогрессивного миллениаризма**.

Ранний прогрессивный милленаризм

Джозеф Мид, английский библеист 17 в., стал основателем этого направления. Отказавшись от аллегорической интерпретации Книги Откровения он пришел к выводу, что ее текст содержит предсказание наступления Царства Божия в буквальном понимании. По мнению Мида, воскрешение мертвых будет завершено еще до конца земной истории человечества. Вскоре у Мида появились последователи. В истолковании Книги Откровения прогрессивный милленаризм выглядел тождественным апокалиптическому милленаризму ранних христиан, но на этом сходство кончалось. Царство Божие, по представлениям христиан эпохи раннего Просвещения, не могло наступить в результате драматического поворота исторического процесса. Они считали, что история продолжает развиваться в прогрессивном направлении, наступление Царства Божия все ближе, и оно непременно наступит — не без борьбы, конечно, но с помощью тех же усилий, которые в прошлом всегда оказывались победоносными.

В 18 в. концепция прогрессивного милленаризма стала господствующей во многих протестантских конфессиях. Английский комментатор библейских текстов **Дэниел Уитби** в своих комментариях к Новому Завету дал обоснование милленаристским взглядам. В Америке основы милленаризма изложил в своих работах **Джонатан Эдвардс**, предсказавший наступление Царства Божия примерно в конце 20 в.

Поздний прогрессивный милленаризм

В 19 в. милленаристские идеи все чаще стали ассоциироваться с исторической ролью Соединенных Штатов Америки. Пресвитерианский лидер 1840-х гг. **С. Кокс** заявил английской публике: «Состояние общества в Америке не имеет себе равных во всемирной истории... Я искренне верю, что Бог отметил Америку, и что именно на этой арене Он намерен являть свои чудеса в течение тысячи лет». В конце 19 в. возникли общественные движения, стремящиеся установить Царствие Божие здесь и сейчас, в чем проявилось с наибольшей наглядностью неослабевающее влияние про-

грессивного миллениаризма.

Из того, что апологеты оптимистического миллениаризма были уверены в своей конечной победе, не следует делать вывод, что они слишком легко относились к злу. Хотя они и не были сторонниками апокалиптизма, их представления об историческом процессе включали в себя идею катаклизма. К примеру, во время Гражданской войны в Америке писательница Джулия Уорд Хоу утверждала, что Царствие Божие уже приближается. Идея американского президента Вудро Вильсона спасти демократию в мире посредством вступления США в первую мировую войну также может рассматриваться как проявление миллениаристских влияний.

Эсхатология в современном мире

Западная цивилизация, даже в своих современных секуляризированных формах, опирается на многовековую традицию интеллектуального и духовного воспроизводства **христианских структур**. Неудивительно, что многие идеологии и социальные движения в этом обществе сознательно или бессознательно несут на себе след христианского влияния. **Идеология Просвещения и романтические версии идеи прогрессивного движения всего человечества к состоянию всеобщего счастья, мира и гармонии вырастают именно из мессианско-миллениаристских представлений.** И. Кант, говоря о вечном мире, характеризует эту концепцию как «**философский хилиазм**». Связь утопического предсоциализма Р. Оуэна, А. Сен-Симона и Ш. Фурье с христианским миллениаризмом отмечали К. Маркс и Ф. Энгельс. Мессианские черты были присущи некоторым ранним социалистическим движениям. Марксизм также, несмотря на его ярко выраженный атеизм и догматический материализм, имеет явно мессианскую структуру.

Английский философ Б. Рассел провел ряд аналогий между марксизмом и традиционной христианской эсхатологией. Он утверждает, что К. Маркс привнес иудейскую мессианскую структуру понимания истории в социализм. По мнению Рассела, материалистическая диалектика, по законам которой у Маркса развивается история, соответствует библейскому Богу, пролетариат — избранному народу, коммунистическая партия — церкви, социалистическая революция — второму пришествию, а коммунистическое благоденствие — тысячелетнему царству.

Когда социализм и коммунизм, а также некоторые национально-освободительные движения рассматривают-

ся как секуляризированный мессианиззм или псевдомессианиззм, это, в конечном счете, является попыткой перейти от дескриптивного подхода к оценке. Различия между секулярными идеологиями и традиционными мессианскими чаяниями очевидны. Черты сходства обусловлены историческими контактами и взаимными влияниями (как в истории реформистских и революционных движений Запада, так и в истории освободительных движений в странах третьего мира). Кроме того, сходство определяется тем фактом, что и мессианиззм, и секулярные революционные движения суть проявления одной и той же социальной динамики, одного и того же базисного мифа, выражающего в своей мощной образности определенные общечеловеческие чувства и чаяния. Начиная с интерпретаторских работ И. Вайса и А. Швейцера (1900-е годы) и диалектической теологии К. Барта и Р. Бульмана эсхатология снова превращается в доминирующую тему академической христианской теологии. Кризисы в западной экономике способствовали оживлению эсхатологических ожиданий. В борьбе церквей это выразилось в напряженности между христианством как государственной религией и эсхатологически ориентированными конгрегациями. В рамках западной цивилизации возник ряд мистических и апокалиптических «антикультур». Попытки соединить эсхатологию и философию, ожидания и социальную практику и тем самым преодолеть расхождения между церковью и сектами, церковью и современностью содержатся в «философии надежды» Эрнста Блоха, работах П. Тейяра де Шардена и в «теологии надежды» (Ю. Мольтман и другие). Эсхатология — один из основополагающих структурных элементов христианства. Поэтому есть все основания относиться к эсхатологическим проблемам и настроениям всерьез — так же серьезно, как относились к ним многочисленные и разнообразные революционные группы 20 в.

Учение о кайросе П. Тиллиха. Три духовные формы социально-исторического порядка: теономия, автономия и гетерономия

П. Тиллих подходит к феномену религиозной веры, пытаясь объяснить его комплексно — через единство субъективного и объективного. Как «предельная заинтересованность» вера принадлежит к внутренней реальности «Я» и есть субъективное состояние. Но одновременно вера связана с некоей объективной данностью, раскрывающейся человеку в его религиозном опыте. Эта данность есть Священное. Опыт священного, согласно Тиллиху, есть универсальная основа религии. Священное может проявляться в опыте в разнообразных формах во

всем конечном, во всех элементах этого мира; священное «присутствует... здесь и теперь, его можно увидеть, услышать, ощутить, несмотря на его таинственный характер»¹.

Этическое начало в религии, как утверждает Тиллих, вторично и производно по отношению к священному. Поэтому нравственная проповедь, чтобы иметь онтологическую значимость, должна опираться на опыт священного, сохраняющийся в ритуалах и таинствах религий.

История развития религиозных представлений и культов видится Тиллиху как история борьбы за адекватное выражение священного. Проблема адекватного выражения здесь является ключевой, поскольку предельная заинтересованность означает смыкание объективного и субъективного, проявление одного через другое. Отсюда, по мнению Тиллиха, и возникают в рамках установившихся религиозных мистических движения, отражающие неудовлетворенность всяким конкретным проявлением священного и стремящиеся его преодолеть.

Слияние в религии субъективного и объективного в их предельном пункте означает единение человеческого и надчеловеческого, превышающего рассудочные этические нормы. Это единение представляет собой вечный источник внутренней напряженности и конфликта, атеизма и теодицеи богоборчества. Функционируя в мире как человеческий и социальный институт, религия, по мнению Тиллиха, неизбежно ослабляет в себе непосредственное чувство сакрального; потому история религии представляет собой и борьбу Бога против религии как института; борьбу опыта священного и фиксированных форм его выражения в ритуалах и культах, молитвы и богословской схоластики, экстатического и рационального. Тиллих пишет: «... В этом смысле всю историю религии можно рассматривать как борьбу за религию конкретного духа, борьбу Бога против религии внутри религии. И эта формула — борьба Бога против религии внутри религии — могла бы стать ключом к пониманию чрезвычайно хаотичной (или, по крайней мере, кажущейся хаотичной) истории религий»². Цель, преследуемая мистиками, стремящимися вырваться за рамки установившихся религиозных систем, состоит в том, чтобы способствовать возникновению «религии конкретного духа», то есть религии, где было бы достигнуто вечное предельно наполненное единство субъективного и объективного, священного и форм его выражения, чувства и его воспроизведения: «...Внутренняя цель истории состоит в том, чтобы возникла религия конкретного духа. Однако эту религию конкретного духа нельзя отождествить ни с одной реально существующей религией, даже с христианством»¹. Таким образом, история религии, по Тиллиху, телеологична. Она направлена за грань времени, в вечность, к эсхатологическому завершению земного существования человечества, когда священное получит предельное раскрытие. На этом историческом пути священное, стремясь к раскрытию, ведет борьбу с противостоящими ему началами. К ним Тиллих относит секуляризм, демонизм, рационализм, квазирелигии, автономию, гетерономию. В конечном счете все это можно свести к борьбе сакрального и секулярного.

В истории человечества Тиллих выделяет три духовные формы социально-исторического порядка, которые служат обрамлением не-

¹ Тиллих Пауль. Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 447—448.

² Там же. С. 449.

прекращающейся борьбы сакрального и секулярного. Это теономия, автономия и гетерономия.

Теономия, согласно Тиллиху, есть духовное и социально-политическое состояние полной открытости общества Богу, признание Его суверенного господства над человечеством. Это состояние символически выражено в таких традиционно-религиозных понятиях, как «Царство Божие», «Тысячелетнее царство Христа».

Тот исторический момент, когда общество и индивидуумы в наибольшей степени открыты божественному и безусловному, Тиллих называет кайросом. Чем ближе этот момент, тем активнее становятся в обществе эсхатологические настроения и соответствующее мифотворчество, в том числе и в перевернутых, квазирелигиозных формах (такие представления, как «Третий Рейх», «Третий Рим», «Коммунизм» и т. п.). Теономное состояние было присуще примордиальному человеческому обществу, но затем сошло на нст, вытесненное автономией.

Автономия как состояние человеческого общества, согласно Тиллиху, характеризуется закрытостью по отношению к священному, культом разума и естественных законов. Мифологическое и магическое миропонимание сменяется рационально-логическим объяснением действительности. Автономия есть состояние десакрализованного мира, который замкнулся в своих простых измерениях. Все в нем профанируется, упрощается. Магия как инструмент воздействия на внешнюю среду сменяется своей рационализированной квазиформой — техникой, миф превращается в историю, обретая плоскостную линейность, религия, оторвавшись от своего живого истока, сакрального, фиксируется в моральном кодексе. Однако состояние автономии имеет и свою позитивную сторону — это обретение человечеством свободы. Проявлениями свободы и становятся расцвет научного знания, рационализм, атеизм, религиозное реформаторство. Стадия автономии составляет необходимый этап в духовном становлении человечества.

Под гетерономией Тиллих понимает такое состояние общества, когда ущемляется свобода, будь то свобода творчества или совести, достоинство личности или естественные побуждения человека, когда общество насильственно навязывает индивиду свою волю в форме религиозных или светских законов. Символом гетерономии, согласно Тиллиху, является «террор», осуществляемый абсолютизовавшими себя церквями и государствами. Религия, подвергшаяся гетерономной демонизации, представляет собой «смесь высокомерия и поражения». Гетерономия, таким образом, есть безусловное зло, в отличие от автономии. Последняя, как утверждает Тиллих, составляет динамический принцип истории, тогда как теономия есть сама субстанция и смысл исторического процесса. История человечества движется от примордиальной теонии через эпохи автономии и гетерономии к новой теонии, в надежде на новый кайрос.

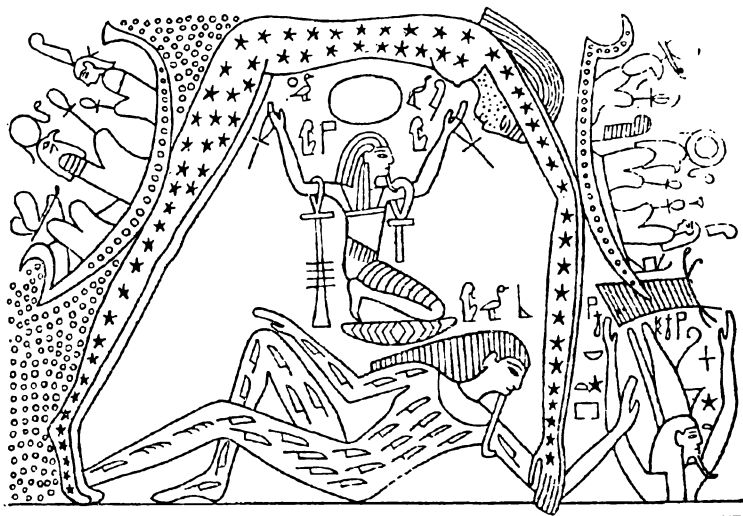
Стремление к теономному социальному порядку противостоит демоническому началу и выражает потребность преодолеть его господство в истории. Представление о кайросе как о моменте исполнения этого эсхатологического чаяния, моменте таинственного соединения божественного мироустройства с человеческой историей занимает центральное место в социальной мысли П. Тиллиха.

2. Формы религиозных верований

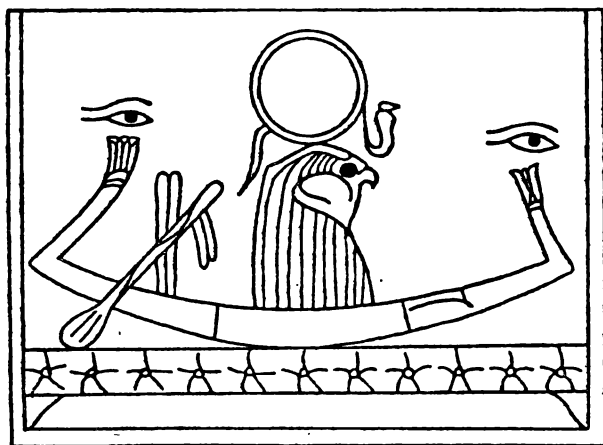
2.1. Культы природы

В истории культур и религий поклонение природе представляет собой сложную и самостоятельную систему верований, иначе говоря — **первичную форму религии**, относительно которой существует очень мало документальных источников. Первобытным народам неведомо понятие природы. Только отдельные явления природы — звезды, дождь, животные и т. п. — рассматриваются как объекты или силы природы, влияющие на жизнь людей и в силу этого заслуживающие страха и поклонения. «Природа в себе», как сущность, противостоящая человеку, человеческому обществу и культуре, представляет собой философское понятие или поэтический образ, порожденный развитыми цивилизациями. Культ природы как всемогущей сущности в пантеистическом духе до сих пор нигде не был обнаружен.

Чаще всего предметом поклонения и священного трепета является **безличная природная сила**, обозначаемая понятием «мана». Термин «мана» европейские антропологи 19 в. позаимствовали у аборигенов Полинезии и Меланезии, называвших так силу, управляющую природными процессами. Аналогичные понятия можно встретить у североамериканских индейцев (например, маниту у алгонкинов). Однако реальный смысл понятия «мана» не сводится ни к «имперсональной силе», ни к «сверхъестественному». Наиболее подходящее значение слова «мана» — «**высшая сила**». Человек обладает маной, когда он счастлив, удачлив и демонстрирует какие-то экстраординарные успехи, например, как земледelec, воин или вождь. Мана посылается богами, что предполагает их обладание маной в первую очередь. В Полинезии мана связывалась с местной социальной классификацией. **Вожди обладали маной в большей степени**, и даже окружавшее их пространство было насыщено маной. Многие объекты и символические элементы, связанные особыми отношениями с вождями, жрецами и знахарями, тоже обладали маной. Аналогичные представления можно встретить у первобытных племен Мадагаскара («хасина»), у индейцев сиу



Богиня неба Нут, поднятая богом Шу над лежащим под ней богом земли Гебом



Бог солнца Ра, плывущий по небу в ладье

(«вакан»), у индейцев — алгонкинов («маниту»). Мани-ту алгонкинов представляло не просто имперсональную силу, присутствующую во всех объектах природы; маниту были многочисленны и возглавлялись Великим Маниту (Гитчи-Маниту). Это были своего рода духи-хранители, оберегавшие пламя.

«Высшие силы», о которых идет речь, часто ошибочно интерпретировались европейскими учеными как первобытное представление о Боге. Только «барака», contagiозная сверхмощная сила в доисламских представлениях берберов и арабов и «ньяма» в западном Судане содержат в себе нечто большее, чем вышеперечисленные образы первобытного сознания. Поразительное сходство с понятием «мана» отмечается при рассмотрении представлений о высшей силе у древних германских и скандинавских народов¹.

Культы Неба и Земли

Небо и Земля как персонифицированные силы природы становятся объектом поклонения не одновременно. Хотя с глубокой древности Небеса считались резиденцией высшего существа, культ Земли сложился еще раньше. Вероятно, впервые он возник у древних аграрных цивилизаций и продолжал существовать в первобытных земледельческих обществах. Культ Неба же характерен для древних и современных охотников и собирателей. Обычно в первобытном мировоззрении земля предстает просто как данность (т. е. существует вечно). Иногда встречается представление, что Земля возникла из хаоса или первичного океана, или что она сотворена небесным божеством. Но даже в последнем случае Земля обычно остается без божественного властелина, пока благодаря развитию сельского хозяйства и культу мертвых не складывается представление о подземном мире и о Земле как об источнике возобновляющихся сил природы. Небо населяется персонифицированными божествами очень рано, поскольку с ним связаны стихийные атмосферные явления (дождь, молния, гром) и небесные светила (солнце, луна, звезды).

Небесные божества, персонифицирующие физические аспекты неба, фигурируют в различных вариациях

¹ См.: Малиновский Б. Магия, наука и религия / В сб.: Магический кристалл. М., 1994. С. 89—92.

в зависимости от типа культуры. Часто бог Неба рассматривается как вечный отец, которому главным образом адресованы приносимые жертвы. Он имеет власть вмешиваться в события, происходящие в природе и в жизни людей, без помощи посредника. Он посылает грозу и дождь и управляет светилами. Он творит мир и принимает души умерших. Очень человеческие, порой комичные или даже аморальные поступки таких богов часто описываются в мифах. Этот тип божества обычно характерен для древних племен охотников и собирателей. Часто бог Неба выступает как древнее божество охоты, Владыка животных и т. д., или эти образы предстают как его аспекты.

Небесное божество может фигурировать в первобытном мышлении как **«возвратившийся бог»**: завершив творение, он возвращается на небеса и оставляет управление миром прародителям людей или природным духам, которые выступают как посредники между ним и



Угарийский бог грома и молнии (сйлач Балд), податель огня

людьми. Этот тип божества, которое способно вмешиваться в дела мира только при острейшей необходимости, может быть обнаружен лишь там, где развитый культ умерших или культ местных «духов Земли» заслоняют собой все остальное. Его можно встретить у племен Африки, Меланезии и Южной Америки.

Во многих культах бог Неба выступает как партнер божества Земли. Мифы, повествующие об этом партнерстве, обычно описывают его происхождение так: из первичного хаоса выделились Небо и Земля, или так: Небо и Земля первоначально были слиты, а затем разделились.

Иногда бог Неба и богиня Земли выступают как единое гермафродитическое высшее божество. Это связано с попытками древних культур показать в мифах и ритуалах, что дихотомия неба и земли, дня и ночи или мужчины и женщины должна

быть преодолена в бисексуальной духовной сущности. В ведическом мифе о сотворении мира фигурирует **андрогин** — проточеловек **Пуруша**, разделившийся на мужчину и женщину, отчего и возник мир со всеми своими контрастами. Другой пример креационного мифа — **миф о космическом яйце** (хираньягарбха), расколовшемся на **Небо** — мужчину и **Землю** — женщину.

Когда в мифологии фигурирует образ «матери-земли», это связано с очень древними культурами. Часто эти культуры принесены завоевателями (например, перуанский культ матери-земли остро контрастирует с солнечной религией инков). Божества земли наиболее активно почитаются в тех регионах, где население ощущает тесную связь с предками, и там, где развито земледелие.

2.2. Анимизм

Анимизмом называется вера в существование бесчисленных духовных существей, участвующих в человеческих делах и способных помогать или мешать человеку добиваться своих целей. Анимистические верования впервые были описаны, как сказано выше, Э. Тайлором. Ни одна из «великих» религий мира не является анимистической, в то время как в большинстве племенных культов прослеживаются в той или иной мере признаки анимизма. Поэтому наряду с теоретическим изучением анимизма, особое место имеет его этнографическое изучение.

Понятие «анимизм» обозначает не какую-то доктрину, а определенный исторический тип мировоззрения, проявляющийся в религиозных верованиях и практике. Многие из элементов анимистической веры и культа сохраняются в более сложных и иерархичных религиях. Современное научное исследование анимизма связано с проблемой рационального — или научного — понимания религии как таковой. Начиная с эпохи великих географических открытий, информация о жизни народов, обнаруженных в Америке, Африке, Азии и Океании, поставлялась в Европу христианскими миссионерами. Несмотря на недоброжелательное в целом отношение к тому, что они называли «дикарскими суевериями», некоторые миссионеры 19 в. заинтересовались с научной точки зрения этими верованиями, пос-

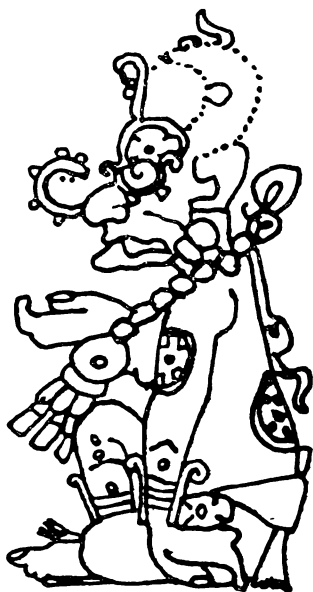
кольку видели в них ранний тип религии, предшествовавший их собственной.

Этот интерес впоследствии кристаллизировался в работе Тайлора «Первобытная культура», значительная часть которой посвящена описанию экзотического религиозного поведения. Интеллектуалам того времени, находившимся под глубоким впечатлением новой биологии Дарвина, анимизм казался ключом к первобытному мышлению — состоянию человеческого интеллекта на самой ранней из известных стадий культурной эволюции. Современные ученые считают, что такой взгляд опирается на совершенно ошибочные посылки. Все современные культуры и религии должны рассматриваться как сопоставимые в том смысле, что они отражают вполне развитый человеческий интеллект. Религиозные представления охотников «каменного века», изучаемые в 20 столетии, выглядят далеко не простыми.

Поскольку все «великие» мировые религии возникли в исторический период, можно предположить, что анимизм доминировал на зем-

ном шаре в доисторическую эпоху. В обществах, не имеющих доктринальных институтов, существовала открытая система верований. Однако нет оснований предполагать, что политеистические и монотеистические идеи здесь совершенно исключены. Но то, что ясно теперь — что ни одна из представленных в истории религий не требует обязательно образованного ума для ее восприятия — с трудом понималось 100 лет назад.

Для Тайлора понятие анимизма было ответом на вопрос: «Какова наиболее древняя форма религии?» «Он изучал достоверные описания жизни народов, «столь низко стоящих в своем развитии, что они не могут иметь никаких религиозных представлений». Тем не менее он считал, что религи-



Бог «G» — божество
Солнца народа майя
(Дрезденский кодекс)

озный элемент присутствует во всех культурах. Вовсе не полагая, что религия является краеугольным камнем культуры, он, однако, принимал идею о существовании пререлигиозной стадии в эволюции культур и надеялся, что можно найти племя, стоящее на такой стадии. Чтобы перейти к систематическому изучению проблемы, Тайлор ставит перед собой задачу найти **«первичное определение религии»** и находит его: **религия есть вера в духовные сущности**. Если бы можно было показать, что ни один народ не может обойтись без этого первичного проявления религиозности, то стало бы очевидным, что все человечество уже перешло на «религиозную стадию культуры».

Но если анимизм есть первичное определение религии, то тем самым он становится основой для ее широкого изучения. Хотя во времена Тайлора антропология была преимущественно «кабинетной» наукой, благодаря внимательному и критическому изучению источников он обладал прекрасным чутьем на достоверность современных ему этнографических источников. Он собрал большой фактический материал и расположил его по сериям, от самой ранней и простейшей, по его мнению, до самой сложной и недавней. Этим он хотел проиллюстрировать идею о том, что **религия выросла из «доктрины о душе»**, которая, в свою очередь, сложилась на основе стихийных размышлений о смерти, снах и видениях, и развилась в более широкую «доктрину о духах», предстающих в виде могучих демонов и богов. Фундаментальным для теории Тайлора было положение о том, что «понятия душ, демонов, богов и других классов духовных сущностей имеют общую природу, но первичным среди них является понятие души». Тайлор считал, что люди находились под сильным воздействием жизненности сновидений, и являвшиеся во сне образы умершего предка или далекого друга воспринимались как доказательство существования душ. Он считал, что простая вера в эти духовные сущности, ведущие независимое от физических тел существование, пронизывает и более сложные и разработанные религиозные учения, включающие ритуалы, предназначенные для воздействия на могущественных духов и контролирования важных природных событий.

Хотя Тайлор и не предлагал специальной теории развития религии и благодаря этому избежал многих ошибок раннего эволюционизма, он считал, что культу-

ры — возможно, и различными путями развиваются от простых форм к более сложным. Направление движения прослеживается по пережиткам анимизма в изменившихся, но узнаваемых формах (включая большинство «предрассудков» и многие выражения, например, «дух непослушания», а также такие слова, как «гений» и т. п.). Эту «теорию развития» он отстаивал в полемике с так называемой «теорией деградации», утверждавшей, что религия первобытных народов занесена к ним из центров более высокой культуры, таких, как древний Египет, и деградировала в процессе переноса. Тайлор показал, что анимистические верования очень многообразны и часто определенная разновидность их бывает присуща только одной культуре или обнаруживается только в одном месте.

Глядя с современных позиций, можно заметить, что суждения Тайлора выглядят более взвешенными в сравнении с суждениями позднейших авторов, разрабатывавших проблему первичного элемента религии в более узких рамках. Тайлор сам повинен в ограниченности своих взглядов, поскольку он занимался только тем, что можно назвать когнитивным аспектом анимизма, оставив в стороне «религию видений и экстазов». Тайлор считал анимизм в его простейшем проявлении «младенчески-естественной философией», приводящей человека к доктрине универсальной витальности, когда «солнце и звезды, деревья и реки, ветры и облака превращаются в персонифицированные, одушевленные существа». Но этот когнитивный акцент стал причиной недооценки Тайлором практической стороны отношения верующего к сверхъестественному. В концепции Тайлора действуют «кабинетные первобытные люди» — создания «кабинетных антропологов», а не реальный человек, подверженный неудачам, болезням, испытывающий страх смерти.

Противоположные теории

Тайлор считал простейшим религиозным понятием понятие человеческой души, которая, по его мнению, служила образцом всякой сверхъестественной сущности. Позднейшие исследователи, столкнувшись с более простыми верованиями, для которых тем не менее было характерно чисто религиозное благоговение перед свя-

щенным, стали спорить о возможности «доанимистической стадии» эволюции религии. С этим поворотом в религиоведении связан сдвиг в антропологии к изучению «первобытного мышления» и, прежде всего, к объяснению религии как интеллектуального заблуждения. Э. Дюркгейм в работе **«Элементарные формы религиозной жизни»** утверждает, что исходной формой религии является тотемизм. Согласно Дюркгейму, отождествление с тотемным животным является следствием бессознательной проекции потребности в безопасности, и подобные коллективные проекции глубже укоренены в человеческом поведении, чем «галлюцинации» (сны), которые, по мнению Тайлора, приводят к возникновению понятия души и сверхъестественных существ.

Английские и немецкие ученые рассматривали возникновение религии в более прагматическом контексте, чем Дюркгейм: стремясь расширить рамки своего контроля над природой, первобытный человек пытался сделать это с помощью магии. Наиболее выдающийся ученый этого направления — Дж. Фрэзер, утверждавший в своей большой работе **«Золотая ветвь»**, что **«магическое искусство»** было универсальной формой первобытного отношения к действительности еще до возникновения религии и было глубже укоренено в человеческих верованиях, чем религия. По мнению Фрэзера, разочарование в возможностях магов привело к созданию воображаемых более могущественных существ — богов. В работе Фрэзера не прослеживаются различия между классической мифологией и обычаями первобытных людей. Всюду находя сходные традиции и проводя параллель между ними, Фрэзер обосновывает **психическое единство человечества**. Все многообразные структуры магии и религии, согласно Фрэзеру, могут быть сведены к явному интеллектуальному заблуждению. Тайна религии в таком случае раскрывается: **если магия — это религия, в центре которой стоит человек, а религия — это магия, в центре которой — Бог, то проблема выбора между ними сводится почти к нулю.**

Поскольку Фрэзер придерживался общепринятого мнения, что характерным признаком религии является приниженность человека перед богами, и считал, что магия делает его могущественным, то отсюда следовало убеждение, что **всякая система веры в сверхъестественные существа магична**. Это нарушало ясность «первичного определения религии» Тайлора и иначе освещало

щало веру в духов, которыми мог управлять человек, сведущий в ритуалах. Всякий ритуальный акт, например, ритуалы эскимосских охотников или пляски шамана, становились магическими и явно эгоистическими. В результате целым поколением антропологов была утрачена верная перспектива во взгляде на религию. Тайлор находил анимистические верования, свободные от этического содержания, даже в сфере практических нужд человека. Фрэзер, связав образ первобытного мага с иллюзиями неограниченной власти, сделал затруднительным сохранение за анимистической религией даже минимального достоинства, которое оставляет ей Тайлор.

Фрэзер считал Меланезию регионом, где магические верования преобладают над религиозными. Б. Малиновскому удалось провести тщательное этнографическое исследование на **Тробрианских островах в Меланезии** во время первой мировой войны, и именно Малиновский сыграл определяющую роль в формировании в европейской науке того времени представлений о жизни «первобытных людей». Изучая обычаи островитян в рамках методологии Фрэзера, Малиновский изобразил их в целом секулярными. В многочисленных работах Малиновского о жителях Тробрианских островов, опубликованных в 20-е и 30-е годы, едва ли можно встретить понятие религии как таковой. Вера в духов здесь фигурирует только как мифическое основание магической практики, связанной с земледелием и морским промыслом, а также с циклом церемоний во время состязаний воинов. В итоге религия оказалась редуцированной к ее прагматическим и социальным аспектам, а существенные составляющие человеческой веры и религиозного опыта, интересовавшие таких людей, как Тайлор, были вытеснены.

Анимистические явления в социальном контексте

Хотя обнаружить проявления анимизма в «чистой», или «элементарной», форме очень трудно, в некоторых социальных контекстах это сделать несколько проще, и можно предполагать, что религиозные формы, существующие в таких контекстах, и есть то, что мы ищем. Согласно этому принципу, например, австралийские аборигены могли бы считаться носителями простой ре-

лигиозной жизни (так думал Дюркгейм), но это явно не тот случай. Фактором, усложняющим австралийские религии, является развитый **церемониализм**, обычно не встречающийся у кочевников.

Церемониализм в целом можно рассматривать как проявление экспрессивного поведения, связанного с анимистическим мировоззрением, и едва ли возможно без него. Среди первобытных земледельческих народов церемониализм встречается очень часто, но наличие его у кочевников является специфической характеристикой Австралии. Хотя нет особых оснований полагать, что церемонии имеют более недавнее происхождение, чем любой другой способ выражения отношения человека к духовной реальности, **анимистические религии можно разделить на те, в которых доминирует церемониализм, и те, в которых он не доминирует.** Естественно, что последние выглядят более простыми. Важной характеристикой всех анимистических религий является их **партикуляризм**, в отличие от мировых религий, отличающихся универсализмом и рассматривающих человека во взаимодействии глобальных сил и индивидуальной судьбы.

Партикуляризм проявляется в многочисленности и многообразии почитаемых духов, и в многообразии приписываемых этим духам форм деятельности. Дохристианских жителей Скандинавии иногда называют **фетишистами**, так как они поклонялись и духам природы, и имеющим персональные имена богам и демонам. Духи природы обычно благосклонны и всегда локализованы. Они могут считаться связанными с конкретными предметами, например, с камнями или столбами, устанавливаемыми в подходящих местах. Несколько персонифицированных духов (божеств) идентифицировались с грозой, солнцем, луной, охотой, деторождением и ветрами. Злые духи могли воплощаться в животных или чудовищ и вызывать болезни и другие несчастья. В Миннесоте-Онтарио мир индейцев племени оджибуэй населяло огромное количество вечных духов (маниту), все они обладали равным могуществом и были представлены деревьями, кустарниками, птицами, животными, небесными телами, ветрами и всевозможными чудесами. Кроме этих духов, были и другие категории, вызывавшие страх: призраки, чудовища, а также сумасшедший великан-людоед, приносивший сумасшествие (каннибалистический психоз). Перечень существ,

мест, свойств и событий, которые можно рассматривать как тотемы, очень похож на то, что мы наблюдаем в Австралии. Сибирские буряты из Забайкалья, жившие на стыке империй (монгольской и китайской), создали продуманное социальное устройство и считали духовный мир зеркальным отражением своего собственного, таким же образом организованным, где есть знать, простолюдины и рабы. После смерти человек переходит в другой мир, занимает в нем соответствующее положение и приобретает власть над людьми, которую использует во благо или во зло в зависимости от своего характера при жизни. Злые люди могут стать демонами, а великие — богами.

В партикуляристических религиях существует иерархия духов, от блуждающих призраков и смертных ведм и до бессмертных существ, природа и отношение к человеку которых зависят от их разновидностей. Но в своих действиях индивидуальные духи независимы друг от друга. Если некоторых духов и можно назвать богами, они не составляют правящий пантеон, так как не считается, что сверхъестественные существа полностью контролируют события. В анимизме духи представляют отдельные силы и должны соответствующим образом управляться. Обычно главное стремление человека состоит в том, чтобы избежать несчастья, и таков смысл множества табу и обрядов, выполняемых почти механически, принятых в некоторых обществах. Когда же в конце концов несчастье случается, необходимо выяснить, какой дух, демон или ведьма за него ответственны, и эта задача возлагается на гадалея. Избавление или лечение может быть основано на ритуальном очищении, жертвоприношении или даже на преодолении злой силы в сверхъестественном противоборстве с помощью шамана. Считая, что без совершения соответствующего ритуала убить зверя невозможно, эскимосы принимают разнообразные меры предосторожности перед охотой, во время нее и после. Смысл этих мер коренится в вере, что душа животного существует независимо от тела и возрождается; убитое животное впоследствии будет уводить своих сородичей от охотника, и может начаться голод. Если, несмотря на все предосторожности, охотники остались без добычи, призывается шаман, чтобы выяснить, чем обижен дух животного, или, возможно, чтобы сразиться с враждебным духом, контролируемым соперничающим шама-

ном, желающем общине зла.

Церемониализм, когда в нем упор делается на празднества и зрелищность, может быть секулярным, как в большинстве случаев на островах Меланезии и Новой Гвинеи. Если же церемониализм носит религиозный характер, он может быть связан с культом тотема или предков, как в Австралии или Африке, где в церемониях скорее отражаются социальные связи, нежели отношения между людьми и сверхъестественными существами. Наконец, церемонии могут использоваться непосредственно для драматического изображения роли духов в человеческой жизни, как у индейцев-пуэбло в Аризоне (Нью-Мексико), где танцоры изображают духов, а человеческое состояние показывается как состояние зависимости. Сверхъестественных существ множество, и они представлены в реалистической манере, причем подчеркивается их отличие от обычных людей. Стилль представления сочетает в себе пантомиму и заклинание. У индейцев-пуэбло не вызывало чувство беспокойства то обстоятельство, что соседние племена поклонялись другим духам. У некоторых отдельных родов пуэбло был разработан целый церемониальный календарь, и они строго контролировали связь с миром сверхъестественного, вплоть до выбора того члена общины, который мог бы исцелить ту или иную болезнь. Но подобный шаг в сторону церковности в очень маленькой общине не мог оказать сильного влияния на ее анимистические исходные верования, и колдовство здесь доминировало.

Рассматривая подобные религии во всей полноте и многообразии, не втискивая их в упрощенные категории эволюционных стадий, мы видим, что не ограниченность, а **доктринальная открытость является главной характеристикой анимизма**. Где бы ни обнаруживались анимистические религии, они имеют живые природные корни, здесь нет доктринальных форм, навязанных свыше. Церковность может сосуществовать с анимизмом, как в Китае или Бирме, где нет могущественных богов, универсальность которых предполагает господство над всем сверхъестественным миром. Наиболее адекватным контекстом для анимизма является нецентрализованный социальный порядок, в рамках которого не развивается секулярная власть и каждое локальное образование составляет центр своего собственного мира.

Анимистическое мировоззрение

Некоторые концептуальные затруднения, испытываемые как антропологией, так и историей религий, когда встает вопрос об определении места анимизма среди других религиозных систем, возникают не только из-за того, что анимизм ранее ассоциировался со спекулятивной теорией религиозной эволюции, но, главным образом, из-за многообразия анимистических культов. Как категория, понятие анимизма является более общим, чем понятия политеизма или монотеизма, и его значение труднее определить — это слово широко приложимо к большинству «малых религий», но абсолютно не раскрывает их многообразия. Поэтому чаще используют более узкие понятия — **шаманизм**, **тотемизм** или **культ предков**. Эти культы ни в коей мере не составляют религии народа в целом, но их можно встретить в самых разных культурных регионах: австралийский тотемизм напоминает родственный ему культ в Африке, хотя между ними существует и множество различий.

Шаманизм, в основе которого лежит экстаз, обнаруживается во множестве регионов от Гренландии до Средней Азии, а **культ предков** встречается в Африке и на Дальнем Востоке. Давно известно, что распространенность институтов, соответствующих определенному общему образцу, предполагает очень ограниченное количество возможных их вариантов. В данном случае, очевидно, эта ограниченность обусловлена исходными посылами анимизма. Анимизм приписывает наибольшую значимость сверхприродному миру, отдельные представители которого связаны с отдельными местами или личностями или вселяются в определенные живые существа и автономны в своих действиях. В такой системе каждый контакт человека со сверхъестественным может рассматриваться как отдельный эпизод. Далее там, где церемониализм предполагает длительные моральные взаимоотношения с конкретными сверхъестественными существами, люди склонны признавать и альтернативные сверхъестественные силы, к которым они при необходимости обращаются. В критических ситуациях объект поклонения может меняться: в западной Африке богов продавали в соседние деревни, а в Меланезии появление европейских товаров породило ряд новых милленаристских культов. Открытость культа

сама по себе ведет к изменчивости и эклектизму.

Общее для всех анимистических верований то, что контакты людей со сверхъестественными существами связаны не с метафизикой или проблемами морали, а с насущными практическими потребностями: в обеспечении пищи, лечении болезней или предотвращении несчастий. Характерно то, что подлинный культ сверхъестественного здесь обнаружить очень трудно. Боги-творцы часто появляются в мифе, но редко — в культе. В культах предков недавно умершие считаются более живыми. Первопредок рода в силу своей символической значимости обособлен и от людей, и от богов. Если анимистические духи где-либо пользуются авторитетом, это партикуляристский, даже эгоистический авторитет, связанный с наказанием людей за пренебрежение ритуалами и нарушение табу, а не за моральные проступки и секулярные преступления. Анимистические религии с трудом сочетаются с системами политического авторитета и, возможно, им не на пользу развитие таких систем.

На вопрос, можно ли считать связь анимизма с малыми и простыми обществами доказательством того, что это первичная и естественная религия, ответ может быть только таким: мы не знаем (и, вероятно, не можем знать), какова должна быть дочеловеческая или общечеловеческая религия. Эта проблема так же сложна, как проблема реконструкции речи проточеловека. Если понимать религию как паттерн серьезных отношений между людьми и сверхъестественным, то общество, в котором бы отсутствовала религия, так и не было найдено, и отсюда следует, что религия всегда находится близко к жизненному центру культуры. Воззрение, согласно которому вся природа одушевлена невидимыми духами, будь то призраки, демоны, феи или судьба, возможно, и принадлежит прошлому. Но философские системы, приписывающие природе инициативность и ответственность, не утратили своей актуальности. Возможно, исследование анимизма учит нас тому, что религия вырастает не из «первобытного невежества», как считают некоторые последователи Тайлора, но из мечты людей о лучшей жизни, которой они не могут достигнуть земными средствами.

Шаманизм

Слово «шаман» считается тунгусо-маньчжурским, производным от глагола «знать».

История шаманизма измеряется тысячелетиями. Ученые возводят его к культуре охотников эпохи палеолита, определяя шаманизм как особый способ восприятия мира, форму самоосознания человеком своего выделения из мира природы, идеологию охотничьей взаимосвязи с миром животных¹.

Возникновение шаманизма возводят к палеолитической охотничьей культуре, ко времени разложения родового строя. Обрядовые традиции хранят память о связи шаманизма с очень архаическими культами рода. Развитие шаманизма отражает эволюцию образов богов от архаичного тотемического зооморфного облика к антропоморфному. Центральной темой палеолитического искусства были изображения животных, которые воспроизводятся в «звериных» элементах костюма шамана более поздних эпох (зооморфные подвески, изображения крыльев, стилизованные рога на головных уборах и пр.), мифокосмологические представления (модель Вселенной, состоящей из верхнего, среднего и нижнего миров, объединенных общим центром — мировым деревом).

Центральной осью шаманистского мировосприятия является понимание Космоса как единого универсального целого, сотворенного и упорядоченного Великим Духом. Центр мира ассоциируется не только с такими широко распространенными в различных культурах образами, как Мировая гора или мировое древо, но и с магическими числами — 9 и 7 (небес, ступеней в Верхний мир). Универсальным для шаманской практики всех регионов и различных времен является представление о путешествии шамана в другие миры — Верхний, где обитают благожелательные к людям духи, или Нижний с его вредоносными обитателями. Путешествие совершается в состоянии транса, в которое шаман приходит во время камлания с помощью ритмического движения — танца, иногда с применением особых дыхательных приемов или наркотиков.

Шаманизм имеет крайне широкое географическое распространение: он известен и в североафриканских прериях, и в африканских саваннах, и в сибирских тундрах, и в австралийских пустынях, и в горах Тибета. В каждой культуре шаман выступает посредником: между миром людей и животными, между культурой и природой, между миром живых и миром мертвых, между людьми и божествами и демонами. Повсеместно одинаковы основные идеи и техника

¹ См.: Gruber E. Traum, Trance und Tod: Aus der geheimnisvollen Welt der Schamanen. — Freiburg etc.: Herder. 1985. S. 6;

Rutherford W. Shamanism: The foundations of magic. — Aquarian press, 1986. p. 20.

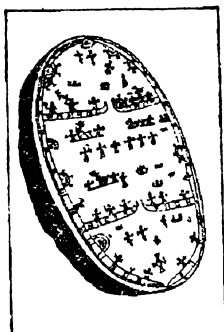
шаманизма: обязательное посвящение в шаманы (шаманская инициация) и транс. В качестве наиболее важных элементов шаманской практики можно выделить отбор претендентов на роль шамана и их обучение; шаманское снаряжение (костюм, состоящий из халата (кафтана), плаща с металлическими и костяными изображениями духов-помощников в виде змей, ящериц, птиц и других зооморфных или антропоморфных существ; головной убор, в ряде случаев — маска; бубен и колотушка; посох). Основными функциями шамана являются лечебная, пророческая, жреческая, хозяина промысловых животных, хранителя законов традиции, мифологии и обычаев, покровителя кузнечного дела. Шаманизму свойственны такие проявления паранормального, как ясновидение, изменение веса тела по желанию шамана, биллокальность (одновременное пребывание сразу в двух местах). Искусство шамана связано с умением правильного истолкования таких естественных явлений, как внезапные порывы ветра, шум воды, пение птиц и др. По-видимому, большое значение в этом процессе имеет особое психическое состоя-



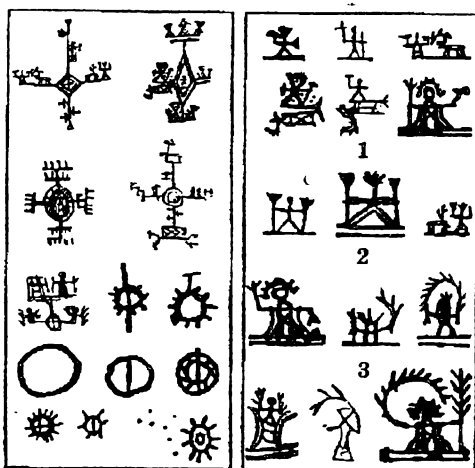
Шаманизм — традиционная религия некоторых народов. Шаман племени является одновременно священнослужителем, певцом, пророком-мистиком и целителем. Шаманизм распространен во многих районах мира, особенно в Восточной Азии. В основе его лежит вера в существование всеведущих злых и добрых духов, на которых пытается повлиять шаман, вступающий с ними в непосредственный контакт

ние «предпознания», которое придает шаманизму характер своего рода психоархеологии.

В шаманизме большое значение имеет контакт с иным миром, который наблюдается во всех религиях, в том числе и мировых, в виде знамений, видений и пр. Для шаманских видений необходимо особое состояние транса, которое достигается во время сеансов (камланий) с помощью различных средств, механизм воздействия которых как на самого шамана, так и на присутствующих на церемонии людей еще дале-



Трехчастное деление мира на саамском шаманском бубне.
Стокгольм. Северный музей.



Слева — Пейве. Солярные знаки на шаманских бубнах. Справа —
Саамские божества. Изображения на бубнах: 1. Тьермесю. 2. Пьег-
гольмай. 3. Веральденольмай.

ко не раскрыт. В числе важнейших из этих приемов могут быть названы ритуальные танцы, характеризующиеся не только сакральным содержанием, но и определенным ритмом; внушение и самовнушение; употребление галлюциногенных снадобий. В качестве последнего используется, например, особый вид мексиканского кактуса (пейот), само название которого служит для обозначения религиозного культа североамериканских индейцев — пейотизма. Аналогичное использование алкалоидов известно также в странах Латинской Америки, в частности в Колумбии.

Обычным содержанием видений шамана является «воплощение» в нем его духа-покровителя и затем путешествие с помощью этого и других духов в «верхний или нижний миры».

В городских цивилизациях шаманская практика утрачивает значение общественного племенного священнодействия. Однако это не означает, что шаманизм следует рассматривать как элемент определенной эволюционной фазы, в данном случае племенной охотничье-пастушеской, т. е. как чисто социально-экономический феномен. Элементы шаманизма, его техника и основные идеи и представления вошли в религиозные системы не только ранних цивилизаций, но и в мировые религии. Последние можно разделить на две основные группы по месту их возникновения: ближневосточные (иудаизм, христианство, ислам) и дальневосточные (индуизм, буддизм, даосизм, бон). Дальневосточные религии характеризуются более глубоким и органичным внедрением в них шаманизма. Особая роль в этом процессе принадлежала древним тибетским верованиям, составившим основу религии бон, в свою очередь повлиявшей на остальные религии региона.

Из многочисленных шаманистских представлений в иудаизме и христианстве можно отметить, в частности, образ Мировой горы (Синай, Сион, Фавор), где священнослужители вступают и непосредственный контакт с божеством; образ «небесной лестницы», связывающей земной и божественный миры и др. Элементы шаманизма проникли даже в культовую практику современного христианства, вызвав появление в нем особых направлений и сект, таких, например, как пейотизм или «змеедержатели».

Интерес антропологов, социологов и этнологов к шаманизму заметно увеличился в конце 50-х годов. Вместе с тем к изучению шаманской практики обратились психологи. Центральную проблему их исследований можно определить как соотношение рационального и чувственного, логического и интуитивного в интеллекте человека современного индустриального общества. Появление элементов шаманизма в возникших уже в 20 в. религиозных культах (умбанда, картезизм) можно рассматривать как поиски гармонии взаимоотношения человека с окружающим миром на личностном уровне.

2.3. Тотемизм

Тотемизм — это система веры, в которой человек рассматривается как имеющий родственную связь с тотемом, или считается, что существует мистическое взаимоотношение между тотемом и индивидом или группой. Тотем — это объект (животное или растение), который служит эмблемой или символом рода или индивида. Термин «тотемизм» используется для обозначения комплекса характеристик религии и социальной организации многих первобытных народов.

Тотемизм проявляется в разнообразных формах и типах в различных социальных контекстах, преимущественно в общинах со смешанной экономикой (охота и сельское хозяйство) и в охотничьих общинах (особенно в Австралии). Его также можно обнаружить в племенах, занимающихся скотоводством.

Тотемизм ни в коем случае не должен рассматриваться как всеобщая стадия культурного развития человечества, но его влияние прослеживается в психологии и поведении этнических групп, сказывается на способе их социализации и на формировании человеческой личности.

Формы тотемизма базируются на психо-ментальных навыках первобытных людей, на присущем им особом «стиле мышления», который характеризуется прежде всего «антропопсихическим» восприятием природы и природных существ, приписыванием им души, подобной человеческой, и сверхчеловеческих качеств.

Природа и формы тотемизма

Тотемизм есть комплекс разнообразных идей и способов поведения, основанных на природном мировоззрении. Его стержневой идеей является существование идеологических, мистических, эмоциональных, культурных и генеалогических взаимоотношений социальных групп или отдельных личностей с животными или природными объектами, так называемыми тотемами. Необходимо проводить различия между групповым и индивидуальным тотемизмом. Эти разновидности тотемизма имеют общие основные характеристики, которые, однако, проявляются по-разному и не всегда в

полной мере. Эти общие характеристики тотемизма таковы:

1. Тотем рассматривается как родственник, покровитель, прародитель, помощник. Ему приписываются сверхчеловеческое могущество и способности, внушающие не только уважение и благоговение, но и страх.

2. Используются особые имена и символы, относящиеся к тотему.

3. Наблюдается частичная самоидентификация личности или рода с тотемом или символическое уподобление ему.

4. Запрещается убийство, употребление в пищу, прикосновение к тотемному животному или растению.

5. Используются тотемические ритуалы.

Хотя принято считать, что тотемизм — не религия, в некоторых случаях он может включать в себя религиозные элементы, поскольку иногда он соединяется с магией. К тотемизму часто примешиваются различные иные верования — культ предков, вера в сверхъестественные силы и в духов. Из-за подобного смешения затрудняется понимание конкретных форм тотемизма. Культовое почитание тех или иных животных и объектов природы всеми членами этнической общности само по себе еще не определяет тотемизм.

Групповой тотемизм

Групповой (социальный или коллективный) тотемизм — наиболее распространенная форма тотемизма. Его характеризуют следующие черты:

— Вера в мистическую связь между тем или иным животным, растением или объектом природы и генеалогически единой группой (кланом, племенем, фратрией) или родом.

— Наследование тотема по отцовской или материнской линии.

— Названия групп прямо или косвенно связаны с тотемом (это касается и персональных имен, используемых внутри группы).

— Тотемические эмблемы, символы и табу, как правило, относятся к группе в целом, но могут относиться и к подразделениям группы.

— Групповые тотемы иногда соотносятся с большим числом животных и природных объектов (мно-

жественные тотемы), хотя и можно обнаружить различия между главными и второстепенными (увязанными) тотемами. Тотемы взаимосвязаны или соотносятся между собой на основе аналогий или на основе мифа или ритуала. Иногда в качестве тотемов избираются животные или природные объекты, не имеющие никакой признанной ценности для данной общины в настоящее время, и понять причины такого выбора можно только исходя из определенных значимых моментов прошлого, которые теперь забыты и никому не известны.

— Взгляды на природу тотемов в связи с происхождением социальных общностей всегда информативны. Особенно если учитываются предположения самих членов этих общностей. Если, например, группа предполагает, что она прямо или косвенно произошла от определенного тотема, это может излагаться так: животное-прародитель превратилось в человеческое существо, ставшее основателем группы; или так: предок группы произошел от брачного союза между человеком и представителем животного мира. Кроме того, человеческие группы и виды животных и растений могут иметь общих предков. В других случаях, согласно преданиям, прародитель имел благоприятные или неблагоприятные контакты с тем или иным животным или растением и затем приказал своим потомкам поклоняться этому виду.

Групповой тотемизм сейчас встречается главным образом среди народов Африки, Индии, Океании, особенно Меланезии, Северной Америки, среди южноамериканских земледельческих и скотоводческих племен. Народы, сочетавшие земледелие и охоту и демонстрирующие эту форму тотемизма, — это прежде всего австралийские аборигены, пигмеи Африки и многочисленные племена Северной Америки: северо-западного побережья (главным образом, рыболовы), Калифорнии и северо-востока. Ярко выражен групповой тотемизм у народов Западной Сибири (охотников, рыболовов и оленеводов), а также у скотоводов северной и Центральной Азии.

Индивидуальный тотемизм

Индивидуальный тотемизм выражается в отношениях близкой дружбы и защиты между человеком и определенным животным или природным объектом,

дающим человеку особую силу. Часто с индивидуальным тотемизмом связаны определенные представления о человеческой душе и вытекающие из них воззрения: о существовании другого «Я», о тесной взаимосвязи жизни и судьбы индивида и его тотема, когда в случае неблагополучия, болезни и смерти одного партнера аналогичная судьба постигает и другого. Поэтому такие тотемы были наиболее строго табуированы; они были связаны с вождями рода, целителями, шаманами и другими социально значимыми лицами. В шаманизме часто отчетливо видны ранние черты индивидуального тотемизма: анималистические духи-хранители иногда могут вырастать из индивидуальных тотемов. В определенной степени здесь также существует тенденция к передаче индивидуального тотема по наследству или к табуированию всех животных того вида, к которому принадлежит индивидуальный тотем. Возможно, здесь и начинается групповой тотемизм. На это указывает множество легенд о происхождении групповых тотемов.

Некоторые примеры тотемизма

Клановые тотемы (Новый Южный Уэльс, Австралия) разделяются на две подгруппы и связаны с наследованием по линии матери. **Групповой тотем**, именуемый «мясо», передается от матери по наследству. **Индивидуальные тотемы** имеются только у знахарей и передаются по линии отца. Такой индивидуальный тотем именуется «дух-спутник» или «мясо», которое внутри (обладателя тотема). **Существует жесткий запрет на употребление в пищу¹ тотемного животного.** Нарушение табу влечет за собой болезнь или смерть. Одна из поговорок гласит: «Есть свое «мясо» — то же самое, что есть собственное тело или тело своего отца». Знахарь отождествляет себя со своим персональным тотемом. Каждое оскорбление или вред, нанесенный тотему, автоматически отражается на судьбе оскорбившего. Обязанностью тотема является охрана жреца или знахаря во время сна. В случае опасности или вторжения чужаков животное-тотем возвращается в тело знахаря и информирует его. После смерти знахаря животное-тотем охраняет его могилу, проявляясь над ней как мерцание света. Индивидуальный тотем также является помощником знахаря. Впадая в транс или засыпая,

знахарь посылает тотем собирать необходимую ему информацию. Наконец, знахарь занимается и черной магией. С помощью пения он посылает свой тотем в мир. Чтобы убить врага, тотем проникает в его грудную клетку и поедает его внутренности. Переход индивидуального тотема к потомкам происходит от отца или деда, также знахаря. Когда кандидат ложится на спину, тотем «входит» в него. Кровный родственник, передающий тотем, ловит детеныша соответствующего животного и сажает его на грудь молодого знахаря. Во время пения животное предположительно постепенно просачивается в его тело и в конце концов исчезает в нем. Затем кандидату даются инструкции о том, как вести себя с животным, которое является его другом, а также обучают пению и ритуальному сосредоточению, которые необходимы, чтобы управлять животным.

В северной Новой Гвинее экзогамные родовые группы, населяющие несколько деревень, ассоциируют себя с животными, в особенности с **рыбами**. Они верят, что происходят от тотемов, и табуируют их. Детям во время инициации дается возможность решить, будут ли они почитать тотем рода своего отца или тотем рода матери. Каждая группа родственников имеет священное место, куда тотемное животное приносит души умерших и откуда появляются души новорожденных детей. Тотемные животные представляются в различных проявлениях: как духи, живущие в священных флейтах, в масках, в фигурках, которые хранятся в каждом доме. В конце обряда инициации члены группы изображают свои тотемы.

В Малайзии отчетливо просматривается индивидуальный тотемизм. Отдельным людям во сне является дух прародителя или умершего родственника; этот дух приходит в человеческом облике, именует себя помощником или хранителем и называет животное (иногда природный объект), в котором он живет. Затем, наблюдая за поведением животных, человек распознает воплощение своего духа-хранителя. Иногда члены рода носят с собой части такого животного. Почитается не только отдельные животные, но и весь вид в целом. В жертву животному-духу приносится пища и кровь. Молодые люди, желающие приобрести такого духа хранителя, спят на могилах выдающихся сородичей или ищут одиночества, чтобы увидеть его во сне. И действительно, людей, имеющих своего духа хранителя, немно-

го, и они требуют от своих потомков уважения к себе и соблюдения табу.

Племена охотников и собирателей (плато Чотта-нагпур, Индия) организованы в экзогамные тотемные группы. Из легенд о происхождении племен явствует, что тотем связан с рождением **первопредка**. Местные жители считают, что существует физическое сходство между членами родов и тотемами. Запреты и табу иногда бывают предельно строгими. Что касается убийства, употребления в пищу или причинения какого-либо вреда, клановые тотемы приравниваются к живым людям — членам группы. Более того, местные жители верят, что нарушение табу в отношении тотема влечет за собой несчастье для всего рода. Тесные и жизненно важные взаимоотношения между тотемом и родом демонстрируются ежегодной церемонией жертвоприношения верховному духу горы предков. Раз в год все кланы собираются вместе, и старейшина приносит жертву. Местные жители испытывают суеверный страх перед горой предков и стараются подальше обходить эти места.

У племен, обитающих на территории **Либерии (Западная Африка)** существует как групповой, так и индивидуальный тотемизм. И групповой, и индивидуальный тотемы носят одни и те же названия: «то, что имею», «прирожденное», «то, что позади». Эти словосочетания выражают представление о тотеме как о чем-то, постоянно сопровождающем человека, принадлежащем ему и стоящем позади него, как страж. Тотем также наказывает за нарушение табу. Тотемами могут быть животные, растения и природные объекты. Родовые общины местных жителей построены на основе материнского рода, но начинают проявляться тенденции к отцовскому роду. Групповые тотемы, особенно животные, рассматриваются как воплощения предков; им поклоняются и приносят жертвы. Индивидуальные тотемы могут переходить от отца к сыну или от матери к дочери. Растительные индивидуальные тотемы могут также приобретаться при рождении («дерево жизни»). Тотем обладает магической силой. Считается возможным даже менять собственный тотем на другой. Люди с одним и тем же индивидуальным тотемом предпочитают объединяться в общества.

Теории тотемизма

Вокруг тотемизма существует множество теорий и гипотез. Многие из них связаны с методологическими погрешностями, предубеждениями и целенаправленным подбором документальных источников. Тем не менее, некоторые из этих теорий содержат ценные идеи, заслуживающие рассмотрения.

Первая теория была предложена шотландским ученым **Дж. Мак-Леннаном**. В своей работе «Культуры растений и животных» он стремился показать, что все составляющие человечество расы в древности прошли через стадию тотемизма. Теория Мак-Леннана подверглась критике со стороны Тайлора, отказывавшегося видеть в тотемизме «первичную религию».

Номиналистическую теорию тотема выдвинул **Э. Ланг**. Он утверждал, что тотемизм возникает из потребности первобытных родовых общин дифференцировать себя из общей массы. Когда история происхождения имен была забыта, возникло представление о мистических взаимоотношениях между объектами природы и группами, носящими их названия.

Первой всеобъемлющей работой по тотемизму стала книга **Дж. Фрэзера «Тотемизм и экзогамия»**. Основываясь на данных исследований, проводившихся среди первобытных племен Австралии и Меланезии, Фрэзер выдвинул гипотезу о происхождении тотемизма из древнейших представлений о природе деторождения: женщина беременеет, когда в ее утробу проникает дух растения или животного. Поскольку в таком случае ребенок оказывается причастным к жизни животного или растения, это животное или растение наделяется особым значением.

Р. Тернвальд, немецкий этнограф, видел в тотемизме выражение специфической **первобытной логики**. Первобытный человек, согласно Тернвальду, был убежден в существовании симпатической связи между людьми и объектами природы; из этих представлений позже возникли правила поведения (табу, почитание, социальные взаимоотношения).

Французский социолог **Э. Дюркгейм** также рассматривал тотемизм с **социологической и теологической** точек зрения. Он надеялся обнаружить чистую религию в ее древнейших формах и заявил, что **исходной фор-**

мой религии является тотемизм. Согласно Дюркгейму тотем есть отражение группового сознания, основанного на представлении об имперсональной силе. Сакральное как таковое, как утверждает Дюркгейм, служит отражением эмоций, проявляющихся в социальных действиях. В таком случае тотемистическая религия сама по себе есть отражение социальной действительности родового общества. Она выражает коллективное сознание, проявляющееся через самоидентификацию группы с растением или животным: внешне это принимает форму табу, символов и ритуалов.

Американский этнограф А. Гольденвейзер подверг критике взгляды Ланга, Фрэзера и Дюркгейма, утверждая, что тотемизм ничего общего не имеет с религией, поскольку первобытный человек не рассматривает свой тотем как нечто высшее по отношению к себе, а считает его другом, равным себе. Первичной формой религии Гольденвейзер считал веру в духа-хранителя, но эту веру он выводил за пределы тотемизма.

Еще один американский этнограф Ф. Боус, разработал теорию **искусственного происхождения тотемизма**, существующего, по его мнению, только в мышлении специалистов. В действительности, утверждает Боус, тотемические черты проявляются в различных культурных и социальных контекстах, и невозможно доказать правомерность выделения тотемизма в единую и отдельную категорию. Проблему происхождения и источников тотемизма Боус считает псевдопроблемой, а исследования ее — бессмысленными.

Основатель Венской школы Ф. Гребнер пытался объяснить формы как группового, так и индивидуального тотемизма, оценивая их как полурелигиозный комплекс представлений, согласно которым индивиды или отдельные подгруппы общества считают себя находящимися в особо тесных (но не культовых) отношениях с объектами природы. Гребнер утверждает, что при помощи культурно-исторического метода можно установить следующее:

- степень принадлежности тотемизма к тому или иному культурному комплексу;
 - какие формы тотемизма являются более древними, а какие — сравнительно молодыми;
 - генетическую преемственность форм тотемизма.
- Кроме того, Гребнеру принадлежит попытка разработки модели «тотемистического комплекса» («культурного

цикла») для региона южных морей. Этот комплекс включал групповой тотемизм с отцовским наследованием, а также материальные, экономические и религиозные элементы, которые, по мнению Гребнера, комбинируются с тотемизмом в этом регионе.

Представитель той же школы **Б. Анкерман** отстаивал точку зрения, что всякий тотемизм, где бы он ни был обнаружен, содержит в себе одну и ту же сущностную основу, вокруг которой выстраиваются новые характеристики. Он считал такой основой **веру в специфические взаимоотношения между социальными группами и объектами природы**. Согласно Анкерману, магические и анималистические представления находятся в неразрывном единстве с тотемизмом. Возникновение такого типа представлений предполагает особое состояние мышления, для которого не существует различий между человеком и животным. Хотя магия теснейшим образом связана с тотемизмом, чувство единства между человеком и животным не имеет к ней никакого отношения. Тотем — не объект поклонения, но друг и защитник, и благодаря родовому сознанию рассматривается как брат. Тотемистические табу, согласно Анкерману, возникают вследствие отношения к тотему как к родственнику. Контекстом для возникновения тотемистических представлений, как утверждает Анкерман, является «низшая» форма охотничьего общества, эмоциональные отношения человека и животного, анималистическое поведение. Древнейшие люди, возможно, подражали тем животным, которые больше всех привлекали их внимание. Имитируя животное, первобытный человек идентифицирует себя с ним; в результате складывается привычка, которая становится основой дальнейшей идентификации.

К Венской школе принадлежал и **В. Шмидт**, рассматривавший тотемизм в строгом соответствии с популярной тогда схемой **культурных циклов**. Он считал, что, поскольку тотемизм распространен во всем мире, его можно рассматривать как **единый культурный комплекс**, вне зависимости от локальных различий. Согласно концепции Шмидта, эти различия преувеличивались ранними теоретиками тотемизма. Шмидт не считал тотемизм религией, однако находил в нем отдельные элементы религиозного сознания. В отличие от Анкермана он видел экономическую основу тотемизма в высшей форме охотничьей общины.

Ведущий представитель английской социальной антропологии **А. Радклифф-Браун** совершенно иначе смотрел на проблему тотемизма. Он, как и Боус, скептически относился к реальности тотемизма. В этом он противостоял другому крупному английскому социальному антропологу **Б. Малиновскому**, признававшему за тотемизмом реальное существование и рассматривавшему его больше с биологической и психологической точки зрения. Согласно взглядам Малиновского, тотемизм — не феномен культуры, а **результат попыток удовлетворения базисных человеческих потребностей средствами природного мира**. Радклифф-Браун же считал, что тотемизм включает в себя элементы, взятые из различных сфер и институтов, а общим в нем является стремление характеризовать общины через взаимосвязь с объектами природы. В противоположность теории сакрализации Дюркгейма, Радклифф-Браун придерживался точки зрения, что природа вписана в социальную структуру.

В дальнейшем Радклифф-Браун, переосмыслив проблему тотемизма, обнаружил, что сходства и отличия между видами животных в какой-то мере переходят в представления об их дружелюбности или враждебности к людям. Природный мир, таким образом, представляется по аналогии с миром социальных отношений на уровне первобытных обществ. Структурный принцип, к которому пришел Радклифф-Браун в итоге своих исследований, основан на антитезе «дружелюбность — враждебность».

Наиболее известным является исследование тотемизма, предпринятое французским антропологом **К. Леви-Строссом**. Будучи крупнейшим представителем современного структурализма, Леви-Стросс утверждал, что все трудности, связанные с проблемой тотемизма, можно преодолеть, подвергнув ее структурному исследованию. Рассматривая эту структуру, Леви-Стросс выстраивает иллюстративную схему, где представлены абстрактные противоположности, которые он усматривает в тотемизме как феномене культуры. **Основная оппозиция, или взаимоотношение, структуры тотемизма, согласно Леви-Строссу, это противоположность между природой и культурой**. С одной стороны, в природе существуют такие реалии, как виды растений и животных и отдельные растения и животные. С другой стороны, в культуре существуют различные группы и

индивиды, идентифицирующие себя с растениями и животными. Леви-Стросс выделяет четыре вида взаимоотношений между природой и культурой в тотемизме:

- растительные или животные виды идентифицируются с определенной группой;
- растительные и животные виды идентифицируются с отдельными людьми;
- отдельные растения и животные отождествляются с индивидами;
- отдельные растения и животные отождествляются с группами.

Согласно Леви-Строссу, каждая из этих четырех комбинаций соответствует той или иной форме тотемизма. Первая характерна для Австралии, где природные объекты ассоциируются с социальными группами (роды, секции, подсекции, кланы, фратрии, половые группы). Вторая форма представляет индивидуальный тотемизм североамериканских индейцев, где индивид идентифицирует себя с видом животных или растений. Третья форма соответствует меланезийскому тотемизму, рассматривающему индивида как воплощение отдельного животного или растения, ставшего причиной беременности его матери. Для четвертой формы Леви-Стросс подобрал примеры из жизни полинезийских и африканских племен, где отдельные животные становятся объектом группового почитания и поклонения.

Леви-Стросс полемизировал с А. Элкином, выделявшим в тотемизме следующие формы:

- индивидуальный тотемизм;
- социальный (групповой) тотемизм;
- культовый тотемизм с религиозным содержанием;

— «тотемистические сновидения», имеющие место и в групповом, и в индивидуальном тотемизме. Элкин отрицал единство тотемизма, раскладывая его на множество типов, каждый из которых представляет собой единое и нераздельное целое. Леви-Стросс, обращаясь к тому же австралийскому материалу, что и Элкин, утверждает, что материнский и отцовский типы тотемизма различаются, но взаимосвязаны и дополняют друг друга.

В итоге Леви-Стросс приходит к выводу, что характерным для тотемизма является паттерн, проявляющийся в контрасте между природным и культурным началом. Поэтому Леви-Стросс провозгласил антитетичес-

кое мышление структурным принципом тотемизма, утверждая, что сходство между тотемистическими представлениями в различных культурах объясняется сходством исходной антитезы. Различия между группами людей и животными служат концептуальной основой для социальной дифференциации. Согласно Леви-Строссу, таким образом, тотемизм есть иллюзия, сводимая к форме мышления. Это логика, проецирующая себя на природные явления.

Исследования Леви-Стросса и его предшественников ясно демонстрируют, что адекватная интерпретация тотемизма сопряжена с большими трудностями. Если доступно сводить тотемизм к «научной иллюзии», то возможно ли заниматься структурным исследованием его проявлений? Специфические взаимоотношения между человеком и природой, видимо, являются основой всех многочисленных форм тотемизма. Их следует рассматривать как главный признак тотемизма во всех его проявлениях. Однако нужно принять во внимание следующее: поскольку тотемизм может быть связан с разнообразными представлениями и действиями религиозного, магического или идеологического характера, трудно определить, что есть «тотемистическое» и что — «нетотемистическое».

2.4. Культ предков

Понятие «культ предков», взятое в широком смысле, приложимо ко всему многообразию религиозных верований и практики, связанных с поклонением духам умерших людей, которые считаются родственниками, хотя некоторые из них могут быть мифическими личностями. Поклонение предкам существует или существовало ранее во многих обществах при определенном уровне культурного развития.

Сущность поклонения предкам заключается в вере в продолжение индивидуального существования после смерти и в тесную взаимную связь между живыми людьми и умершими, которые продолжают оказывать влияние на дела и обстоятельства живущих.

Вера в загробную жизнь и в наличие в человеческой личности бессмертного элемента (души) существовала и существует во всех типах обществ. Отношение же к духам умерших весьма разнообразно: от любви, уваже-

ния и трепета, смешанного с чувством особого благоговения и до неприкрытого страха. Иногда в рамках одного и того же общества отношение бывает двойственным. Часто встречается представление о том, что духи умерших помогают живым, но распространено и мнение, что они могут причинять вред, если не удовлетворены. Во всех обществах уделяется особое ритуальное внимание смерти и душам умерших, но не ко всякому акту такого рода в строгом смысле применимо понятие «культ предков». Если в центре внимания скорее находится сама смерть, а не отношение родства умершего и живых, то в данном случае точнее будет использовать название «культ умерших». Обожествление погибших героев также следует отличать от поклонения предкам. В рамках одного и того же общества могут сосуществовать культ смерти, поклонение умершим героям (независимо от того, считаются ли они предками) и ритуальное почитание умерших предков как таковое.

Предками, по отношению к которым осуществляется ритуальное поклонение, считаются умершие, при жизни занимавшие особо важное положение — главы семейств, родоначальники династий, кланов, племен, основатели царств и других социальных групп. В зависимости от того, по какому принципу организуются социальные группы рода, объектами поклонения становятся предки либо только мужского, либо только женского пола, либо половые различия не принимаются во внимание. Например, в первобытных обществах, основанных на **патриархальном** принципе организации, ритуального поклонения удостоиваются только **духи предков-мужчин**.

Почитаемые духи предков отличаются друг от друга также степенью отдаленности во времени от ныне живущего поколения. В некоторых обществах поклоняются только духам недавно умерших предков; в других культ охватывает как близких по времени предков, так и отдаленных. А есть и такие общества, где в центре ритуального внимания оказывается только один из предков — реальная личность или мифический персонаж, который часто почитается как герой.

Базисные паттерны и функции

Наличие в обществе культа предков в целом зависит от степени значимости в нем родовых связей. Перво-

бытное общество строится и управляется исключительно при помощи родовых связей, хотя преемственность родства из поколения в поколение, распространяющаяся и на умерших предков, может и не обладать очень большой значимостью. В обществах с более сложной и развитой культурой значимость родства и величина активно функционирующих родовых групп уменьшается. Там, где продолжению рода и наследованию собственности уделяется большое внимание, как правило, люди старшего возраста пользуются почетом, а также поощряется постоянное выражение уважения к умершим предкам, что характерно, к примеру, для японской и китайской традиций. Общества, в которых единственно значимой родственной группой является нуклеарная семья, состоящая из родителей и несовершеннолетних детей, а экономическая и эмоциональная поддержка, оказываемая друг другу взрослыми людьми, не основана на принципе кровного родства, едва ли могут стать благоприятной средой для развития или сохранения культа предков. Примером этому могут служить современные Япония и Китай, где социокультурные изменения, происшедшие в результате адаптации к западной цивилизации и новейшей технологии, проявились, помимо прочего, и в глубоком снижении значимости родства и в уменьшении величины родственных групп, соответственно, наступил и упадок традиционного для этих стран поклонения предкам.

Кульť предков включает в себя все действия и отношения, которые обычно характеризуют поклонение богам и духам. По мнению некоторых ученых, «духи предков» — это антропоцентрические образы, как и другие сверхъестественные существа. Иными словами, духи предков обладают всеми личностными качествами и способностями живых людей, к которым смерть прибавляет еще и сверхъестественное могущество. Духи могут видеть, слышать, ощущать, понимать и общаться с живыми людьми. Они способны к моральным суждениям; у них есть желания и воля, они могут радоваться и гневаться, быть добрыми, благожелательными или жестокими; иногда капризными, и во всем напоминают живых людей. В ритуалах культов предков можно обнаружить все виды действий и поведения, которые наблюдаются при поклонении другим сверхъестественным существам, — молитвы, жертвоприношения, празднества, сопровождаемые музыкой, пением, танцами.

Там, где считается, что духи предков непосредственно контролируют поступки живых людей, культ включает в себя периодическое ритуальное поклонение и обращение к предкам за помощью во время разного рода кризисов. Возможно, единственное, что отличает культ предков от всех прочих видов поклонения, — это особые ритуалы почитания памяти, осуществляемые ежегодно или через какие-то иные регулярные временные интервалы, и сооружение гробниц, памятников или иных увековечивающих символов.

Мотивы почитания предков могут быть разнообразными. Их принципиальное отличие от мотивов поклонения другим сверхъестественным существам состоит в наличии представления о том, что умершие в той или иной мере остаются родственниками и активно участвуют в жизни общины. Ритуалы поклонения предкам направлены на укрепление связи с ними посредством демонстрации уважения к умершим родственникам и желания помочь им в их спиритуальном существовании. Эти ритуалы имеют также целью оказание духовной и практической помощи живущим. Представление о могуществе духов умерших предков в различных обществах разнообразны. Духи предков могут быть слабыми или очень могущественными (во всех сферах жизни или в какой-то одной сфере). В некоторых обществах бытует вера в то, что духи предков являются посредниками между своими живущими родственниками и богами. Там, где неумиротворенные духи предков, по поверьям, могут причинить вред живым, мотивом ритуальной практики становится стремление защитить себя от них. Независимо от того, считаются ли в данном обществе предки могущественными богами или только посредниками, вступление в контакт с ними представляет собой форму трансцендирования по отношению к повседневному существованию, и в этом может состоять осознанная или бессознательная цель поклонения.

До 19—20 вв. различные формы культа предков были широко распространены в некоторых регионах мира. Однако в большинстве обществ культ предков составлял только один из элементов комплекса супранатуралистических верований. В дальнейшем экспансия европейской культуры ослабила и оттеснила поклонение предкам в большинстве бесписьменных обществ, а технологические, социальные и идеологические перемены

сделали невозможным сохранение культа предков в странах с развитой культурой.

Культе предков в бесписьменных обществах

В бесписьменных обществах развитый культ предков существует главным образом среди народов севера и запада Африки. Наибольшего развития поклонение предкам достигло в Африке, где духи предков, как правило, почитаются как сверхъестественные существа, наделенные особым могуществом. Здесь духи самых почитаемых вождей и царей часто рассматриваются как общие предки всего племени, и им поклоняются все члены общины. Часто поклоняются и умершим главам родовых групп, которые иногда являются мифическими фигурами, и просто покойным главам отдельных семейств. Часто встречается вера в то, что духи умерших вождей обладают и после смерти особым могуществом и вмешиваются в дела племени, влияя на выпадение дождей, плодородие земли и плодовитость скота, в то время как умершие предки отдельных родов и семей могут влиять только на состояние дел этих ограниченных социальных групп. Ритуалы поклонения предкам осуществляются часто и регулярно. Они включают в себя жертвоприношения, молитвы и празднества, во время которых рассказываются истории о великих подвигах и заслугах покойных. Как правило, считается, что духи умерших оказывают большую помощь своим живущим потомкам, и в периоды кризисов их умоляют особыми церемониями (помимо регулярных установленных).

В Меланезии духи предков также очень почитаются. Наиболее ярким примером может служить культ предков на архипелаге Бисмарка. Здесь в центре ритуального поклонения находится Великий Дух главы рода, который провозглашается богом, контролирующим поведение членов своей родовой группы. Местные жители поклоняются только недавно умершим предкам, и когда глава рода умирает, он заступает на место Великого Духа, а его предшественнику перестают оказывать прежнее внимание. Череп умершего главы рода помещают над входом в жилище, откуда он следит за поведением каждого, награждая или наказывая по заслугам, и защищая родственников от враждебного влияния духов-

хранителей других семей.

На Тробрианских островах близ Новой Гвинеи считают, что умерший имеет не одну, а две души. Одна из них безвредна для живущих и исчезает через несколько дней после смерти. Вторая душа или дух существует вечно, представляя свой род в другом мире. Погребальные ритуалы и ритуалы поклонения духам предков здесь очень различаются. Контакт устанавливается только с теми духами предков, которые, по представлениям местных жителей, «возвращаются» в родное селение во время ритуалов или являются живущим в снах и трансах. Люди, наделенные особой способностью общения со сверхъестественным миром, получают новости от духов, приносящих их из страны мертвых. Духов стремятся умиротворить ритуальным поклонением, но их практически не боятся. Считается, что они оказывают помощь во время магических действий, особенно связанных с обеспечением урожая зерновых.

В бесписьменных обществах духи предков, несмотря на наличие культового почитания, никогда не рассматриваются как единственная разновидность сверхъестественных существ. У аборигенов Полинезии бытует представление, что люди, обладающие высоким социальным статусом, происходят от богов. Считается, что духи умерших царей и вождей помогают живущим, но они не становятся объектами поклонения. Индейские племена Северной и Южной Америки уделяют большое внимание почитанию предков. Например, в настоящее время на территории США наиболее развито ритуальное поклонение предкам у индейцев племени пуэбло (юго-запад). Сложный церемониальный календарь пуэбло включает в себя ритуалы в честь общих умерших предков племени. К духам предков обращаются с просьбой послать дождь, обильный урожай и вообще обеспечить благополучие живущих.

Кульτ предков на Востоке

В странах Азии классические примеры культа предков можно найти в Китае и Японии. Однако в обеих этих странах больше внимания уделяется не самому поклонению, а точному и детальному описанию верований и ритуалов. В Китае кулът предков уходит корнями в глубокую древность; с его помощью обеспечива-

лись единство и преемственность рода. Учение Конфуция также предписывало уважение к старшим и почитание предков. Семья рассматривалась как единая замкнутая группа, объединяющая живущих и умерших родственников. Единство рода как более обширной, чем семья, кровнородственной группы также поддерживалось поклонением общим предкам в храмах, на кладбищах, в домашних святилищах. В доме полагалось иметь мемориальную таблицу с перечнем имен ближайших умерших предков. Перед этой таблицей совершались ритуалы. Были развиты также похоронные церемонии и обряды, существовал обычай паломничества к гробницам. Ритуальное поклонение мотивировалось представлениями о заботе умерших о живущих потомках, необходимостью продолжения «сотрудничества» с умершими членами рода.

Японский культ предков также является очень древним. Однако большинство исторически известных ритуалов представляют собой заимствование из китайской традиции. Возможно, какая-то разновидность культа предков существовала и в рамках синтоизма еще до проникновения из Китая буддизма (6 век). Буддизм появился в Японии, будучи уже всесторонне сформировавшейся религией. С течением времени, существуя бок о бок с синтоизмом, японский буддизм приобрел тенденцию к почитанию памяти умерших в специальных ритуалах, а в синтоизме, в свою очередь, стал проявляться больший интерес к проблемам повседневности. Конфуцианство никогда не было в Японии организованной религией, но сформированный им идеал сыновней почтительности по отношению к предкам имел большое значение и зачастую органично вписывался в учение японских буддийских сект, стимулируя культ предков. В Японии, как и в Китае, существовали развитые похоронные обряды и многочисленные ритуалы поклонения предкам дома, в храме и у гробниц. Ежегодная церемония поминовения всех умерших предков проводится регулярно, и, согласно традиционным представлениям, души предков на это время возвращаются домой, к своим живым родственникам. До недавнего времени синтоистские ритуалы перехода в случаях смерти также проводились дома.

В каком состоянии находится культ предков в современном Китае, неясно; вероятно, он постепенно исчезает. В современной Японии значимость предков сни-

жается, и в буддийских ритуалах основной вес составляют погребальные обряды, и меньший — позднейшие поминальные церемонии.

В Индии пространный, изобилующий локальными вариациями, неорганизованный комплекс ритуалов индуизма включает в себя и церемонии поминовения предков, но культ предков сам по себе составляет лишь относительно малую часть всей религиозной системы. Погребальные ритуалы весьма развиты и мотивация их имеет выраженный супранатуралистический характер. Религиозная практика, связанная с поклонением предкам, отражает представления о реинкарнации и несет на себе отпечаток кастовой системы. Одна из целей погребального обряда, в частности, состоит в том, чтобы не оставлять дух умершего без руководства и попечения в тяжкий период между смертью и возрождением. Представление о кармическом воздаянии, определяющем судьбу человека в следующей жизни, также связано с делением общества на касты: греховное поведение может привести к возрождению в более низкой касте. В некоторых районах Индии и в некоторых кастах совершаются ежегодные ритуалы поминовения предков мужского пола — глав семей; по представлению верующих, эти духи оказывают помощь живущим, обеспечивая высокие урожаи и вообще процветание в обыденной жизни.

Культ предков в древних обществах Ближнего Востока и Европы

Культ предков в различных формах существовал у древних жителей Средиземноморья, где практиковались также культы умерших, и позже у европейских народов. У древних египтян был развит культ умерших, но собственно духам предков уделялось мало внимания. Исключение составляли духи умерших фараонов, которым поклонялся весь народ и прежде всего — царственные потомки, выполнявшие в этой связи особые ритуалы.

В древнем Вавилоне тоже существовал культ предков, и среди членов правящего класса духи предков становились объектом ритуального поклонения и иногда обожествлялись. Верования и культовая практика зороастрийцев включали в себя ритуалы, посвященные духам умерших, за которыми признавалась способность влиять на дела живых людей.

В Древней Греции культ предков переплетался с культом героев. Особыми ритуалами почитались духи глав семей и политических вождей, а также людей, деяния которых были признаны героическими. В Древнем Риме поклонение предкам существовало в виде семейного культа. Считалось, что предки влияют на жизнь потомков и иногда возвращаются домой, чтобы навестить родственников.

У северных и восточных народов Европы также существовало поклонение предкам. Древние кельты, тевтоны, викинги и славянские племена совершали поминальные обряды и жертвоприношения.

2.5. Политеизм

Политеизм можно определить как веру во множество богов, которая характеризует все религии, за исключением иудаизма, христианства и ислама, имеющих общую традицию монотеизма — веры в единого бога. Иногда в политеистических системах над множеством богов возвышается верховный бог-творец, как это было на некоторых стадиях развития индуизма (здесь же существует тенденция отождествлять различные божества с соответствующими аспектами сущности верховного бога). Иногда богам приписывается меньше значимости, чем некоему высшему состоянию, высшей цели, как в буддизме. Иногда верховное божество приобретает больший вес, чем остальные боги, но не достигает абсолютного главенства, как Зевс у древних греков.

Обычно политеистические религии включают в себя веру во множество демонических и потусторонних сил, действующих помимо богов, в том числе и недоброжелательно настроенных по отношению к человеку. Даже в монотеистических религиях присутствует вера в демонов, как, например, в новозаветном христианстве.

Политеизм может находиться в разнообразных отношениях с другими религиями. Он может быть несовместим с определенными формами теизма, как в семитических религиях; может сочетаться с теизмом, как в вайшнализме; может существовать как низший уровень понимания, который необходимо преодолеть, как в буддизме махаяна, или быть дополнением веры в трансцендентальное освобождение, как в буддизме тхеравада.

Природа политеизма

Анализируя различные верования, историки религии пользовались определенными категориями для обозначения той или иной позиции по отношению к богам. В конце 19 в. использовались термины «генотеизм» и «катенотеизм», относящиеся к выделению одного бога в качестве верховного в контексте отдельного гимна или ритуала, например, в ведических гимнах (священных текстах древней Индии). Этот процесс часто заключался в приписывании верховному богу атрибутов других богов. В рамках одной и той же ритуальной традиции то одно, то другое божество занимало положение верховного и становилось центральным фокусом богослужения. Катенотеизм буквально означает веру в определенного бога на какой-то промежуток времени.

Термин «мололатрия» имеет иной, но связанный с этим смысл; он относится к почитанию одного божества как верховного и превращению его в единственный объект поклонения без отрицания существования других богов. Понятие «генотеизм» употребляется иног-



Кецалькоатль — бог ветра и знаний у индейцев Центральной Мексики с крестом на щите

да в этом же значении. Примером может служить ситуация, сложившаяся в известный период у древних иудеев в отношении культа Яхве. Понятие «анимизм» в данном контексте может обозначать веру в «духов», или в некие, скорее имперсональные сверхъестественные силы, что более характерно для первобытных, чем для политеистических религий.

В политеизме личностный и имперсональный аспекты божества взаимопереходят друг в друга. Например, Агни, огненный бог Ригведы, не только персонифицирован как объект богослужения, но также представляет собой и таинственную силу, обитающую внутри священного огня.

Вера во множество богов, сопровождаемая ритуальным поклонением, широко была распространена в различных типах культур. Хотя и невозможно утверждать в отношении религии существование единого эволюционного процесса, в рамках различных традиций наблюдается тенденция к объединению священных сил в лице **верховного божества**. Иногда это «индифферентный» бог, рассматриваемый как удалившийся от непосредственной связи с людьми и их делами и слишком далекий от них, чтобы обращаться к нему с молитвами. Это



Аполлон Бельведерский



Аполлон с лирой

наблюдение принадлежит В. Шмидту, создателю спекулятивной концепции «примордиального монотеизма», который впоследствии сменился политеизмом. Естественно, что эта теория относится к разряду неверифицируемых. Более серьезными представляются попытки социологов и социальных антропологов исследовать политеизм в различных конкретных общественных системах.

Кроме тенденции унификации, в культуре человечества существовали и другие тенденции, после которых мифологический материал подвергался сложным и рационализированным интерпретациям: например, боги наделялись глубокой психологической значимостью, как в трагедиях Эсхила и Еврипида или (но под другим углом) — как в буддизме. На популярном уровне существовала (например, в мексиканском католицизме) интерпретация христианских святых как политеистических богов. Полная теория политеизма должна включать в себя рассмотрение его символической, социальной и других функций в культуре человечества, а также роли мифа, которая широко дискутируется в современной антропологии и сравнительном религиоведении.

Типы политеизма

1. Греко-римская религия

В период установления Римской империи греческая традиция оказывала значительное влияние на Рим, переплавляя в себе другие независимые традиции. Соответствие между богами греческого и римского пантеонов устанавливалось очень легко: Зевс стал Юпитером, Афродита — Венерой, и т. д. Первоначально отношение римлян к богам было гораздо менее персонализировано, чем отношение греков к антропоморфическим богам гомеровского пантеона. Кроме того, разнообразные философские системы, такие, как стоицизм и эпикурейство, культивировали более систематическое понимание человеком своей судьбы, чем традиционно мифологический политеизм. В период эллинизма большое влияние имели мистерияльные культы — Изиды, Кибелы, Митры и Деметры, более связанные с идеей личного спасения, чем официальная культовая практика.

2. Мифология древних германцев, кельтов, жителей Скандинавии и славян

Источники, по которым можно реконструировать

северо-европейские и германские религии, различны, но в самих религиях наблюдается большое сходство. Верховное божество пантеона — Один или Вотан — обладало великой магической силой, властью и мудростью. Одина именовали «отцом всех». Два других значимых божества скандинавской мифологии — боги войны и благородия. Эта структура, возможно, была отражением тройственного членения индоевропейского общества: жрец, воин и земледелец. Нордическая мифология характеризуется также наличием в ней представления о гибели богов в конце существования мира. В момент их гибели мир сгорает в огне, а затем возрождается заново. Ж. Дюмезиль отмечал, что скандинавскую мифологию отличает от Рима и Вед наличие эсхатологического измерения. «История мира направлена к обрыву, к разрушению, за которым следует возрождение, и боги, два поколения богов (до и после кризиса), контрастируют друг с другом; с одной стороны, борьба против антибогов — великанов и чудовищ, но при этом незначительность характеров, слабость идеалов; с другой стороны, космический мир, чистота, добродетель» (Дюмезиль Ж. Верховные боги индоевропейцев. М., 1986. С. 137—138).



Артемида

Таким образом, скандинавская мифология делится на космогоническую и эсхатологическую (мифы творения и конца мира). Мир возникает из взаимодействия воды и огня с холодом и погибает от пожара и наводнения, стужи и жары. Вначале единое племя богов, Один и Локи выступают как двойники в космогонии и антиподы в эсхатологии¹.

Кельтские культы реконструировать нелегко, поскольку нет письменных источников. В иконографии кельтов фигурирует как наиболее значительное божество с головой оленя. Здесь также имеется большое количество богов-прародителей и соответствующих богинь, в том числе «великая

¹См.: Германо-скандинавская мифология / Мифы народов мира. Т. 1. С. 284—291.

мать». Кельтская религия отличалась особым отношением к воде, озерам и рекам.

Религии восточноевропейских и российских славян также недостаточно исследованы. Известно, что верховное божество одновременно воплощало в себе и атмосферные силы, и творца всего миропорядка. Другой значимой фигурой в славянской мифологии был бог войны.

3. Религии Египта и Ближнего Востока

Египетский пантеон богов отличался комплексным характером. Многие боги были представлены зооморфными фигурами; во главе пантеона стояли верховное божество солнца и богиня неба. Солнечное божество трансформировалось в Гора, бога с головой сокола, связанного с содержанием мифа об Осирисе. Фараон идентифицировался в нем как «живой Гор». Несмотря на попытки фараона Эхнатона установить религию единого божества Атона, египетский культ продолжал оставаться политеистическим. Во время правления династии Птолемеев в Египте насаждался культ гибридного греко-египетского божества Сераписа.



В то время как возвышение и падение египетских божеств часто было следствием политической борьбы между главными городами-государствами, на религии древних шумеров эти факторы почти не сказывались. Высшее божество неба, бог воды Энки и бог воздуха Энлиль главенствовали над прочими божествами. В Вавилоне верховным божеством был Мардук, творец мира и человечества, победитель изначального хаоса (Тиа-мат). История этой борьбы излагается в эпическом сказании «Энума Элиш». В ассирийской религии Мардука в конечном счете вытеснил бог Ашшур. Почиталась также богиня-мать Иштар. В общем можно сказать, что религии Ближнего Востока происходят из шумерского и египетского источников и позже оказали сильное влияние на эллинистическую религию и

культуру.

4. Ранние индо-иранские религии

Почти тысячелетние тесные связи существовали между ведической и иранской религиями. В 7—6 вв. до н.э. иранский пророк Зороастр реформировал религию, сводя множество самостоятельных богов к персонифицированным аспектам личности верховного бога Ахурамазды. Богатый пантеон ведических гимнов в дальнейшем развитии превратился в мир классической индусской мифологии.

5. Классический и современный индуизм

В классическом индуизме стали доминировать некоторые второстепенные божества ведической традиции, прежде всего Шива и Вишну. Последний ассоциировался с верой в аватару, то есть в инкарнацию (перевоплощение). Большинство женских божеств пантеона также стали представляться как персонификации шакти, божественной творческой энергии. В современном индуизме многие боги интерпретируются как символы единой божественной реальности.

6. Буддизм

Терпимость буддизма к народным верованиям и культам связана с тем, что в большинстве буддийских культур практикуется поклонение нескольким богам. Буддизм махаяна связан с верой в несколько почитаемых божественных сущностей сразу (прежде всего в Амитабху и Авалокитешвару), которые, однако, по сути дела сливаются в единстве Абсолюта. В Тибете произошел синтез местной религии и буддизма. Наиболее примечательной особенностью тибетской формы буддизма является использование божественных сущностей в качестве символов различных факторов существования, например, элементов (дхарм), составляющих человеческую личность.



Вавилонский бог Мардук

7. Религии Дальнего Востока

В древнем Китае система конфуцианства включала в себя

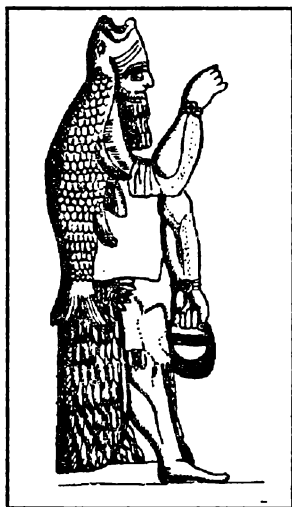
культ Неба и поклонение предкам. Культурная практика, кроме того, распространялась и на многочисленные менее значимые божества. Трудно провести строгую грань между конфуцианством, религией даосов и китайским буддизмом. В даосизме существует разработанный пантеон, построенный по образцу имперской бюрократии, возглавляемый верховным божеством. Пантеон включает в себя богов атмосферных и природных явлений, богов различных местностей и функциональных богов (богатства, литературы, земледелия и т. п.). Этот пантеон отчасти создает содержательное богатство мифов махаяны с куклами отдельных будд и бодхисаттв.

Религии Китая оказали сильное влияние на японскую культуру, которая заимствовала некоторые основные элементы конфуцианства и буддизма, вступившие во взаимодействие с местной политеистической религией — синтоизмом. Божества синтоизма в основном связаны с местностями и силами природы. Верховным божеством является богиня солнца Аматаэрасу, мифическая прародительница императорского рода.

В истории религий можно выделить следующие типы религиозных мировоззрений, построенных на диаде «Бог — мир».

1. Гилозоистический пантеизм

Здесь божество имманентно миру, то есть повсеместно находится внутри него, и рассматривается как базисный элемент мира, сила, мотивирующая движение и изменение. Мир представляется как состоящий из отдельных элементов.



Вавилонский бог Эа

2. Имманентистский пантеизм

Бог является частью мира и имманентен по отношению к нему. Хотя он не тождествен миру, его власть распространена на весь мир.

3. Абсолютистский монистический пантеизм

Бог есть Абсолют и тождествен миру. Мир понимается как неизменяющаяся реальность.

4. Релятивистский монистический пантеизм

Мир реален и изменчив, и находится в Боге. Но Бог тем не менее остается Абсолютом.

5. Акосмический пантеизм

Бог составляет абсолютную

реальность. Мир есть лишь видимость, он совершенно нереален.

6. Пантеизм, основанный на тождестве противоположностей

Противоположности обыденного мышления отождествляются на высшем уровне. Бог и его отношение к миру описываются в понятиях, которые формально противоположны друг другу. Таким образом, реальность не может быть описана рационально. Необходимо подняться над рациональным описанием мира в терминах имманентизма или трансцендентализма к интуитивному постижению его единства.

7. Классический теизм

Бог абсолютен, вечен, является первопричиной, чистой актуальностью, обладает совершенством, всемогущ и всеведущ. Его сущность трансцендентна по отношению к миру, а мир существует как результат его действий во времени, содержит в себе как актуальность, так и потенциальность, и характеризуется изменчивостью и конечностью. Всеведение Бога полностью распространяется на будущее, лежащее перед ним как открытый ландшафт, поэтому в такой системе находится под вопросом свобода человека. Тем не менее классический теизм утверждает, что человек свободен.

8. Неоплатонический, или эманационистский пантеизм

Бог абсолютен во всех отношениях, удален от мира и трансцендентен. Это воззрение напоминает классический теизм, за исключением одного положения: с точки зрения теизма, Бог есть причина мира, а с точки зрения эманационизма, мир есть эманация Бога. Здесь сохраняется абсолютность Бога, но остается и связь между Богом и миром. Представители этого взгляда — Плотин и другие неоплатоники, считавшие разум и Мировую душу посредниками между миром и Богом.

9. Панентеизм

Это мировоззрение основано на приписывании Богу противоположных друг другу качеств: абсолютности и релятивности, трансцендентности и имманентности. Бог, таким образом, является одновременно причиной существования мира и его следствием; его сущность веч-



Дагон Филистимский

на, но он погружен во время. Божественное всеведение объемлет все, что можно знать. Однако, поскольку будущее открыто и пока ни в каком смысле не является реальным, Бог знает его только как совокупность возможностей. С точки зрения панентеизма, человек обладает значительной свободой, участвуя вместе с Богом в продолжающемся творении мира.

2.6. Религиозный дуализм

Дуализм — это учение о том, что мир основывается на двух базисных противоположных друг другу и нередуцируемых принципах, которые пронизывают все сущее. В религии под дуализмом понимается вера в две **высшие противоположные силы**, или в двух богов, благодаря которым существует мироздание. Дуализм противопоставит монизму, рассматривающему мир как производное **единого начала — духа или материи**. Он противоположен как монотеизму, так и плюрализму и политеизму, предполагающим наличие в мире множества богов или начал. Однако дуалистические аспекты можно обнаружить и в монотеистических, и в политеистических религиях.

Дуализм может различным образом классифицироваться по типам. Прежде всего, он может быть **абсолютным или относительным**. Для радикального, или **абсолютного**, дуализма два **противоположных принципа существуют вечно**. Например, в иранских дуалистических учениях, зороастризме и манихействе, в мире вечно сосуществуют светлый принцип созидания и темный принцип разрушения.

С точки зрения относительного дуализма, один принцип является базисным, а другой может быть им порожден или логически выведен из него. Например, богомилы (средневековая еретическая христианская секта) считали дьявола падшим ангелом, отошедшим от Бога, и верили, что он создал человеческое тело и хитростью заставил Бога вдохнуть в него душу. Здесь дьявол стоит на порядок ниже Бога и не совечен ему, в то время как Бог абсолютен и вечен. Здесь дуализм выступает как относительный. Оба типа дуализма можно обнаружить в различных направлениях средневекового еретического движения катаров.

Дуализм подразделяется также на **диалектический и эсхатологический**. Диалектический дуализм предполагает наличие **вечного диалектического напряжения между двумя противоположными принципами**. Например, в культуре Запада это проявляется в диалектике идеи и материи (космоса), или единого и многого, а в культуре Индии — в диалектике майи (иллюзорного

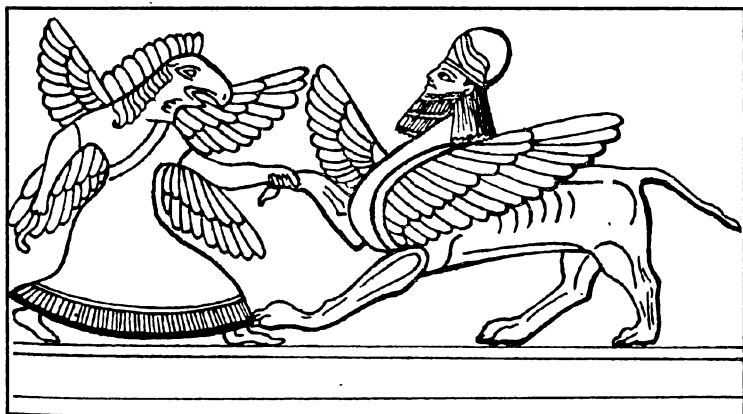
мира чувственного опыта и множественности) и атмана-брахмана (сущностного единства мышления и предельной реальности). Из диалектического дуализма, как правило, вытекает циклическое понимание истории как вечного повторения.

Эсхатологический дуализм, затрагивающий проблему финальной судьбы человечества и мира, стремится преодолеть это существующее в настоящем двойственное (диалектическое) состояние и тяготеет к обоснованию элиминации зла в конце истории. История здесь понимается «линейно» как односторонняя последовательность принципиально неповторимых событий. Примеры такого типа дуализма можно найти в зороастризме и манихействе, а также в гностицизме — религиозно-философском движении эпохи эллинизма. Платонизм, утверждающий глубинную космическую гармонию, более дуалистичен в силу своего диалектического характера, чем зороастризм и манихейство, которые подчеркивают непримиримость космической борьбы принципов добра и зла.

Гностический дуализм занимает промежуточное место между этими крайними позициями, так как утверждает финальное исчезновение и аннигиляцию зла одновременно с разрушением материального мира и, таким образом, совмещает в себе и диалектический, и эсхатологический дуализм.

Исторические формы религиозного дуализма

Для религий древнего мира дуализм имел огромное значение и был широко распространен. Древнеегипет-



Борьба доброго духа со злым

ская религия, не обнаруживая явного дуализма, содержала его в себе имплицитно (как контраст между злым богом **Сетом** и добрым богом **Осирисом**). Сет, злобный, агрессивный, бесполой бог ассоциировался с разрушениями, пустыней и одиночеством. Он противостоял Осирису, богу плодородия и жизни, ассоциировавшемуся с водами **Нила**.

Сет сам по себе тоже обладал дуалистическими характеристиками в мифологическом плане; его личность и деятельность отличались двойственностью. Будучи типичным разрушителем, он иногда оказывался способным к конструктивной деятельности. Мифы об Осирисе и Сете можно по многим основаниям сравнивать с мифологией народа догонов, обитающего в западном Судане, где фигурирует **Номмо**, плодovitый и счастливый в супружестве бог, изображаемый в виде рыбы, и **Юругу** («лисица»), несчастное, бесполое, лишенное супружеского счастья существо, обитающее в пустыне. Юругу рассматривается как элемент, благодаря которому мироздание обретает полноту (та же роль приписывалась Сету в египетской мифологии).

Дуализм, понимаемый в широком смысле, присутствует и в религии **Междуречья**. В мифах, описывающих происхождение богов и космоса, некоторые черты дуализма приобретает отношение между примордиальными богами (**Апсу** — бездной и **Тиамот** — океаном) и новыми божествами (в особенности богом-творцом **Мардуком**). Хотя ранние божества установили базисную онтологическую реальность мироздания, из-за их хаотической и себялюбивой природы они стали врагами своих собственных потомков, создавших новый космический порядок. Здесь имплицитно утверждается дуализм онтологического (базисной реальности) и космологического (материального миропорядка).

Аналогичное дуалистическое мировоззрение можно обнаружить в поэме древнегреческого поэта **Гесиода** «Теогония», где описывается борьба между **изначальными** (примордиальными) божествами и новым поколением богов. Позже, в классический период, дуализм мировоззрения греков стал более очевидным, в частности, в философских учениях досократиков.

Антитетические принципы обнаруживаются в **орфизме**, мистическом учении, развивавшемся как самостоятельное ответвление древнегреческой религии и философии. Начиная с 6 в. до н.э., орфическая религия была частью мистериософского течения, целью которого считалось достижение тайной мудрости. Орфизм характеризуется прежде всего пониманием тела как тюрьмы или могилы, где заключена душа, имеющая божественную природу. Помимо психофизического дуализма тела и души, орфическая идея о том, что все исходит из

Единого и возвращается в Единое, демонстрирует типичный диалектический дуализм наряду с имплицитным монизмом. Пифагорейская религиозно-философская школа также обнаружила дуализм в диалектическом противопоставлении монады и диады.

В гностицизме, эллинистическом религиозном движении, сочетавшем христианство с эзотерическими учениями, почерпнутыми из древних языческих источников, материя рассматривалась как зло, а дух — как добро. Таким образом, и здесь прослеживается дуализм. Чтобы понять дуализм гностиков, необходимо обратиться к иудаизму и христианству и даже к зороастризму, поскольку эсхатологические характеристики гностицизма берут начало оттуда.

Гностицизм связан также с определенными принципами орфизма. Например, следуя учению орфиков о теле как могиле души, гностицизм занимает негативную позицию по отношению к телу и отстаивает божественную природу души: душа поэтому должна освободиться от тирании материального, космического демурга — второго, низшего божества. Некоторые гностики развивали даже радикальный антикосмизм, отражавший их враждебное отношение к материальному космосу. Согласно воззрениям гностической секты офитов, космос делится на три уровня: высший мир, низший (материальный и хаотичный) мир, и промежуточный уровень, или логос («слово» или «разум»), внедряющий спиритуальные формы в материальный хаос. Эти формы — жизнь, душа, мужская витальность — позже опять должны высвободиться.

Гностицизм представлен в двух вариантах: иранском и сирийско-египетском. Иранский гностицизм характеризуется радикальным, абсолютным дуализмом: свет и тьма, дух и хаотичная, бесформенная материя вечно противостоят друг другу. Сирийско-египетскому гностицизму присущ относительный дуализм: низший, хаотичный и темный мир, начинает существовать в особый момент времени, когда возникает некий дефект в божественной целостности.

В индо-иранской религии (2-е тысячелетие до н.э.) уже существовали тенденции к диалектическому мышлению, особенно в мифах о демонических существах, стремящихся сделать космическую жизнь невозможной. В индийской мысли это выразилось в противопоставлении богов и демонов. Но ярче всего иранский дуализм отразился в зороастризме. В Гатах, зороастрийских религиозных текстах, указывается на противоположность друг другу двух духов: доброго — Спента-Маинйу, и злого — Ангра-Маинйу, или Аримана. Это два совершенно противоположных принципа. Они изначально из брали для себя жизнь и разрушение соответственно.

Хотя добрый дух может рассматриваться как ипостась божественной субстанции (Ахурамазда), о происхождении злого духа в Гатах ничего не говорится. О злом и добром духе сказано, что они «братья-близнецы», что означает их «симметричность», равенство их могущества при противоположной ориентации.

В средневековом зороастризме радикальный эсхатологический дуализм принимает крайние формы. Согласно тексту «Бундахиши», Ормузд и Ариман существовали всегда. Ормузд — светлый, возвышенный, всеведущ и преисполнен добра, тогда как Ариман — темный бог, исполненный невежества и агрессивности. Всеведение Ормузда позволяет ему осуществить творение и актуализировать Время, чтобы в созданном мире бороться с Ариманом и устранить его.

Зурванизм, еретическое движение в зороастризме, также дуалистичен. Согласно мифам, приписываемым зурванизму, Зурван был отцом Ормузда и Аримана. Указывается также на двойственность самого Зурвана. Хотя в нем всегда присутствует элемент зла, он, тем не менее, элиминирует это зло, выражая его, и таким образом становится достойным отождествления с высшей божественностью.

Дуализм также проявляется в различных формах в религиях Индии и Китая. В Индии он сказывается в противопоставлении единого и многого, реальности и иллюзии. В древнем ведическом гимне Пуруша, небесный образ человека, состоит из небесного и земного начал. В размышлениях о тождестве атмана и брахмана оба они противостоят майе, или «мировой иллюзии».

Индийская религиозно-философская школа санхья предлагает иную, вероятно, более позднюю формулировку дуализма, основанную на двух вечных и противостоящих друг другу космических принципах: «пракрити» (материя) и «пуруша» (дух), древний примордиальный космический человек, субстанция мира. Материя подразделяется на три гуны, отражающие три уровня бытия и естественной природы человека, между которыми существует иерархия. Дух, сам по себе свободный, бесконечный и вечный, соединяется с материей по мере развития последней. Спасение состоит в познании подлинной реальности: «Я (дух) — это одно, а Оно (материя) — другое».

Первые слова священного даосского текста, Дао дэ дзин, отражают учение, типичное для китайского дуализма: два противоположных, дополняющих друг друга принципа — инь и ян — лежат в основе структуры космоса. **Инь** — женское, земное, пассивное, темное, связанное с луной начало; **ян** — мужское, небесное, светлое, активное, связанное с солнцем. Через диалектику инь и ян проявляется единый и единственный,

вечный, неделимый и трансцендентный принцип Дао.

В религиях Запада дуализм возникает главным образом благодаря влиянию гностиков. В иудаизме, в частности, дуализм обнаруживается только в гностической и теософской формах еврейского мистицизма, то есть в Каббале. Наличие ярко выраженного всеобъемлющего монотеизма предполагает не только веру в единого Бога-творца, но и уверенность в том, что Бог является властелином истории; и ни Сатана, ни Велиал не умаляют этого абсолютного монотеизма. В пределах этих ограничений, однако, имеется тенденция к дуалистическому мышлению — в таких неканонических текстах, как первая книга Еноха, где о некоторых ангелах говорится, что они ниспали, вступив в брачный союз со смертными женщинами. Эти ангелы, говорится в 1-й книге Еноха, обучили человечество магии, искусству обольщения и насилию, а кроме того, — таким элементам культуры, как письменность и изготовление металлических орудий труда.

Определенная полярность, хотя и не дуализм в строгом смысле слова, обнаруживается в текстах Кумранских рукописей Мертвого моря. Здесь говорится, что Бог «сотворил человека, чтобы он властвовал над миром, и приставил в нему двух духов... это духи истины и заблуждения. Источник истины — свет, а источник заблуждения — тьма. Царь света властвует над всеми детьми истины, они — на путях света. Ангел тьмы властвует над детьми заблуждения, они — на путях тьмы». Здесь излагается концепция, приведенная также в «Учении двенадцати апостолов». Суть ее в том, что человек может идти по одному из двух путей. Это путь добра и путь зла, путь жизни и путь смерти. Бог предоставляет человеку свободно избрать по своей воле один из этих путей. Это же утверждается в позднейшем раввинистическом учении о борьбе доброго и злого начал в человеке.

Функции религиозного дуализма

1. Космологические и космогонические функции

Наиболее важной функцией всякого религиозного дуализма, очевидно, является онтологическая функция — обоснование фундаментальной двойственности и противоречивости бытия, даже в том случае, если принципы и не считаются совечными. Этим определяются все прочие функции религиозного дуализма: космологическо-космогоническая, антропологическая и социологическая. Как диалектический (в культах плодородия, орфической мистериософии и т. д.), так и эсхатологический (зороастризм, манихейство) дуализм выполняют

космологическую функцию — разъясняют структуру мироздания. Когда отсутствует понятие трансцендентного к своему творению бога-творца, дуализм выполняет **космогоническую функцию** объяснения происхождения вселенной.

На космогоническом уровне дуалистическое противостояние может также проявляться в небесном мире. Например, поздне-зороастрийская оппозиция неподвижных звезд, воплощающих добро, и вращающихся планет, вечное движение которых отражает негативное начало.

2. Антропологические функции

Антропологические функции дуализма (связанные с природой и назначением человека) присутствуют во всех учениях, рассматривающих человека как систему, состоящую из противоположных друг другу элементов. Особенное значение в этой связи имеет противоположность между мужским и женским началами, предполагающая принципиальное различие в уровне бытия мужчины и женщины. В мифологиях (не только дуалистических) часто с «второй фигурой» — демиургом — связывается происхождение **женственности**: демиург рассматривается как ее источник (напр., греческий миф о Прометее); а также происхождение **сексуальности** (индейский миф о Койоте, гностические мифы). По представлениям гностической секты **офитов**, жизненная субстанция, одушевляющая вселенную, является по своей природе мужской (активной), тогда как материальный мир остается женственным, пассивным. В гностическом Евангелии Фомы сказано, что Мария спасется, став **мужчиной**, т. е. превратившись в «живой дух» — **пнеуму**. Антифеминизм орфиков, манихеев и гностиков объясняется их ненавистью к порождению, которое, по их убеждению, приводит к падению души в материальный мир и постоянному мучению в нем.

3. Социологические функции

Социологические функции религиозного дуализма не так четко прослеживаются. В некоторых племенах австралийских аборигенов роды, относящиеся к верхушке племени, изображают в качестве своего тотема высшее божество, а прочие роды — «демиурга», злого обманщика. Согласно верованиям некоторых американских индейских племен, высшие сферы вселенной населены добрыми богами, а низшие — злыми, находящимися с ними в постоянной борьбе; некоторые кланы происходят от первых, а некоторые — от вторых. Сообразно этому делению осуществляется социальная дифференциация внутри племени.

На этническом уровне социологическую функцию дуализма можно обнаружить в зороастризме, где с «**религией добра**» ассоциируются иранцы, а с миром зла и агрессии — турки.

2.7. Монотеизм

Монотеизм и политеизм, единобожие и многобожие, часто понимаются упрощенно: все различие между ними видится в чисто количественном контрасте. Однако история религии демонстрирует феномены, которые невозможно объяснить при столь упрощенном подходе. Нет никаких оснований считать, например, что монотеизм представляет собой более высокую стадию исторического развития религиозности, чем политеизм. Не существует такого исторического материала, который мог бы быть использован как доказательство того, что одна из этих религиозных систем древнее другой. Несмотря на это, многие ученые придерживаются мнения, что монотеизм является высшей формой религии и более поздней стадией ее развития, полагая, вероятно, что позднее — всегда выше. В монотеизме главный упор делается не на то, что Бог один, а на его единственность и уникальность. Единобожие не есть логическая противоположность политеизма; это выражение сконцентрированной божественной власти и могущества.

Выбор либо монотеизма, либо политеизма, однако, приводит к серьезным проблемам, поскольку невозможно дать удовлетворительного ответа на все вопросы, которые могут в этой связи возникнуть. Слабость политеизма особенно очевидна в вопросе о предельном источнике всего существующего, в то время как основное затруднение монотеизма связано с проблемой происхождения зла в мире, которым управляет единый Бог. Всегда сохраняется противоположность между множеством форм проявления божества и единством, которое мыслится скрытым за этими проявлениями. Единое и многое составляют не статичное противоречие, а скорее два полюса с диалектическим напряжением между ними. История религии демонстрирует разнообразные попытки сочетания единства и множественности в понимании божества. Поскольку христианство — религия монотеистическая, в западной культуре монотеистическое понимание Бога приобрело характер самоочевидной аксиомы. Эта категорическая убежденность становится еще явственнее, если осознать тот факт, что для западной культуры уже не существует выбора между монотеизмом и политеизмом; выбор возможен только между монотеизмом и атеизмом.

Сущность монотеизма

Монотеизм есть вера в существование единого Бога, или, иначе говоря, вера в то, что Бог един. В этом его

отличие от политеизма — веры в существование множества богов, и от атеизма — отрицания существования Бога или богов. Бог монотеизма — это **единственный реальный Бог**, или, по крайней мере, его признают единственным. Его **сущность и характеристики** трактуются как **уникальные, фундаментальным образом отличающие** его от всех более или менее сравнимых с ним существ, то есть богов других религий. Религиозное понятие «монотеизм» далеко не тождественно философскому понятию «монизм», относящемуся к взгляду на мироздание как имеющее свой источник в одном базисном принципе (мышлении или материи). Монизм подразумевает существование только одного вида реальности, тогда как для монотеизма есть две совершенно разные реальности: **Бог и мир**.

Бог в монотеизме рассматривается как **создатель мира и человека**; он не покинул свое творение, а **продолжает руководить им**, пользуясь своим могуществом и мудростью, ибо история, интерпретируемая с этой точки зрения, есть проявление божественной воли. Бог не только сотворил природный мир и задal сущестующий в нем порядок, но установил также **этический порядок**, который человек должен соблюдать, и вытекающий из этики **социальный порядок**. Все — в руках Бога.

Богу присуща **святость, высшая и уникальная для бытия**, и принципиально иная **ценность**, чем та, которой обладает человек. Он может восприниматься как «*mysterium tremendum*» — «страшная тайна», но в то же время — как «*mysterium fascinans*» — «зачаровывающая тайна»; как тайна, одновременно и **пугающая, и притягивающая** человека, вызывающая и **страх и любовь**.

Бог монотеизма, как его представляют великие монотеистические религии — иудаизм, христианство и ислам, — **личный Бог**. В этом отношении монотеистическое единобожие контрастирует с пониманием божества в пантеизме, который тоже утверждает его единство. В пантеизме Бог предстает как некий безличный божественный флюид, пронизывающий весь мир, включая человека. Это состояние выражает индуистская формула «*тат твам аси*», что означает буквально: «Ты есть То», относящаяся к высшей, единой реальности.

В монотеистических религиях система верований, ценностей и деятельности определяется концепцией Бога как единого и личного. Если взглянуть на монотеизм критически, очевидно, что он предполагает отрицание всех других религиозных систем как ложных. И это отрицание отчасти объясняет исключительную агрессивность или нетерпимость, характеризующие моно-

теистические религии на протяжении всей истории. Отношение ко всем другим религиям как к «идолопоклонничеству», т. е. почитанию как Абсолюта сущностей низшего в сравнении с Богом порядка, часто служило обоснованием разрушительной, фанатической деятельности сторонников религии, претендующей на исключительное обладание истиной.

Символический язык монотеизма не располагает собственными, не встречающимися в других контекстах терминами для характеристики Бога. Такие предикаты, приписываемые Богу, как **Творец, Господь, Царь, Отец**, обнаруживаются во многих других религиях, где они выступают как характеристики различных божественных сущностей. Эти предикаты не являются исключительной принадлежностью монотеизма. Этот общепотребительный религиозный язык понятен всем, поскольку монотеистическое понимание Бога отличается от других религий, в сущности, только в одном аспекте: в вере, что Бог един и абсолютно уникален. Тогда, следовательно, Бог рассматривается как единственный Творец, Господь, Царь и Отец.

Концепция божественного Слова также обнаруживается во множестве религий, в соответствии с широко распространенным представлением о том, что мир сотворен посредством божественного Слова или Речи. Так, например, древнеиндийский грамматик Бхартрихари писал: «Бесконечный, вечный Брахман — это сущность Слова, которое неуничтожимо; от него проявляется развертывание мира». Это Речь, пребывающая до мира, — *ragā vāk* («Высшая Речь») — изначальное слово Вед, тождественное Брахману, чьим символом служит мистический слог Ом.

Все вышеизложенное относится к сущности монотеизма. Однако существуют разнообразные формы религиозного мировоззрения, стоящие между чистым монотеизмом и неограниченным политеизмом. Обзор всего спектра религиозных форм в этом плане поможет дать более адекватную картину религиозной реальности.

А. Абсолютный монотеизм

С точки зрения абсолютного монотеизма, существует один-единственный Бог. Других богов либо просто нет, либо, в крайнем случае, это ложные боги или демоны, хотя и существующие, но все же несравнимые по могуществу и прочим характеристикам с единым и единственным Богом. Эта позиция составляет сущность иудаизма, христианства и ислама.

В то время как в Ветхом Завете другие боги в большинстве случаев характеризуются как ложные, в позднейшем иудаизме и в христианстве возникает концепция единого и единственного Бога, а другие боги рассматриваются как вовсе не существующие.

Есть два типа чистого монотеизма: этический монотеизм и интеллектуальный монотеизм. В этическом монотеизме человек выбирает единобожие, потому что он нуждается в едином боге и может любить единого бога, и тогда этот Бог становится единственным. В интеллектуальном монотеизме единственность Бога является просто логическим разрешением проблемы происхождения мира. Во многих африканских религиях единый Бог скрыт за множеством богов, активно действующих в мире и вмешивающихся в жизнь людей, и является чем-то вроде перводвигателя вселенной, интеллектуальным придатком, который необходим системе. В христианской теологии, испытавшей на себе сильное влияние греческой философии, можно обнаружить как этический, так и интеллектуальный монотеизм.

В. Неограниченный политеизм

Эта позиция противостоит абсолютному монотеизму. Примером может служить политеизм классической греко-римской религии: каждый бог имеет свое имя, свой собственный облик. Число богов велико и в принципе не ограничено. Между богами существуют различия в статусе и могуществе, в функциях и сферах влияния, но все они в равной степени божественны. Пантеон выглядит упорядоченным. В неограниченном политеизме число реально почитаемых богов часто достигает нескольких сотен в пределах одной религии, но теоретически можно признавать существующими миллионы богов.

С. Промежуточные позиции

Между двумя крайностями — абсолютным монотеизмом и неограниченным политеизмом — находятся промежуточные позиции: умеренный монотеизм и генотеизм.

Умеренный монотеизм признает существование множества богов, но утверждает, что все эти боги суть одно, так что не имеет серьезного значения, под каким именем и по каким ритуалам поклоняться тому или иному богу или богине. Такое мировоззрение характеризовало эллинистические религии. Общеизвестным примером является мистериальный культ богини Исиды в греко-римской эллинистической культуре. В романе Апулея «Золотой осел» сама богиня говорит: «Мое имя, мое божественное достоинство почитаются повсюду в мире, согласно разным обычаям и под многими именами». Затем следует перечень имен богини, который заканчивается так: «А египтяне, сведущие во всякой древней мудрости и привыкшие поклоняться мне на свой лад, зовут меня моим настоящим именем — царица Исида».

Генотеизм (катенотеизм, монолатрия) — религиозная система, в рамках которой осуществляется поклонение одному богу, хотя признается и существование

других богов. Все эти термины относятся к такому состоянию, когда один бог занимает центральную и доминирующую позицию, и можно обращаться к нему так, как если бы он был единственным, не преуменьшая, однако, реальности существования других богов. Генотеизм как религиозная концепция характерен для культур с высокоцентрализованным монархическим правлением. Особенно распространен он был в отдельные периоды истории в Вавилоне и Египте.

Д. Альтернативные позиции

а) Полиформный монотеизм

Сложные отношения, существующие между политеизмом и монотеизмом, становятся яснее, если ввести понятие **полиформного монотеизма**. Это концепция, согласно которой различные боги пантеона, не теряя своей самостоятельности, в то же время рассматриваются как проявления одной и той же божественной субстанции. Полиформный монотеизм представляет собой одну из попыток разрешить проблему сосуществования в Боге единства и полиформности, т. е. многообразия форм.

Дело в том, что над этой проблемой работали религиозные мыслители в разных странах и в различные времена.

Одно из скотоводческих племен, обитающих в восточном Судане, поклоняется существу, именуемому «Куот», что на местном наречии означает «дух» (также переводится как «бог»). Его считают духом неба. Как и все духи, Куот невидим и вездесущ, но проявляет себя во множестве форм. Каждое из этих проявлений носит свое собственное имя, но, хотя они рассматриваются как отдельные сущности, все они представляют собой лишь проявления одного и того же духа Куот и сами считаются духами, именуясь также куот (с маленькой буквы). Жертва, принесенная одному из этих проявлений — допустим, духу воздуха или какой-то местности, — не считается одновременно жертвоприношением другим духам. Но все жертвы, какому бы духу они ни приносились, приносятся высшему Куот, т. е. Богу. Конечно, такая религия — не чистый монотеизм, как он трактуется в Библии или Коране, но это и не политеизм в общепринятом смысле слова.

Это не единственный подобный случай. Родственный вышеописанному африканский народ имеет сходную религию, и здесь мы снова встречаем идею некой божественной субстанции, проявляющейся в различных формах и под различными именами. Например, Макардит есть Бог, но если перевернуть эту фразу наоборот, она станет неверной: нельзя сказать, что Бог — это Макардит. Божественная сущность, которую называют Макардит, представляет собой фатальный аспект божес-

тва, управляющего миром, он также насыщает несчастьями и смерть. В лице Макардита мы видим разрешение противоречия между созидательным и разрушительным аспектами божества. Позитивная функция такого представления о боге заключается в том, что без преуменьшения либо божественного могущества, либо божественной справедливости оно дает человеку возможность найти ответ на фундаментальный вопрос теодицеи — вопрос о совместимости справедливости и благости Бога с существованием физического и морального зла. Трудность этого вопроса станет очевидной, если мы посмотрим, например, как реагируют на случаи смерти патагонские племена. Эти племена поклоняются высшему божеству, которое правит всем миром и ответственно за несчастья и смерть. Когда кто-нибудь из племени умирает, соплеменники обвиняют своего бога в убийстве.

Можно привести еще много примеров полиформного монотеизма. Интересная полиформная система обнаружена у одного из индейских племен в США, которое поклоняется 16 богам, разделяя их на 4 группы по четыре в каждой. Каждая группа образует четыре формы одного и того же бога. Таким образом, получается четыре бога, но и они снова представляют собой только формы единственного Бога — Великого Духа или Великой Тайны.

б) Религиозный дуализм (см. 2.6.)

с) Пантеизм и панентеизм

Пантеизм и панентеизм не обязательно связаны с понятием либо монотеизма, либо политеизма. В обоих случаях бог (или боги) имперсональны, в чем прослеживается тенденция к единобожию, концепции единой божественной субстанции, как у Спинозы. В пантеизме бог имманентен, в монотеизме в большинстве случаев трансцендентен. Пантеизм, однако, чаще всего выступает как скорее философская, а не религиозная категория. Иногда термин «панентеизм» используется, чтобы подчеркнуть различие между концепциями типа «все в Боге» и типа «Бог во всем».

Классический монотеизм мировых религий

А. Иудаизм

Содержание Ветхого Завета, на первый взгляд, дает основания видеть в нем скорее проявление монолатрии, чем чистого монотеизма, поскольку иногда отстаивание единобожия здесь идет на фоне имплицитного признания существования иных, враждебных богов. Однако правильнее говорить о монотеизме иудеев, так как в иудаизме принципиальное значение имеет провозглаше-

ние Яхве единственным Богом и отвержение других богов. Это утверждается в иудейском символе веры: «Слушай Израиль! Господь наш Бог, Господь един». Известный датский исследователь Ветхого Завета Т. Вризен пишет: «Поразительным является то, насколько вся жизнь целого народа подчинена Яхве, и только одному Яхве. Даже если нельзя говорить в данном случае о строго монотеистическом мышлении, все же очевидно, что вера в Яхве была фундаментальным содержанием жизни израелита».

Монотеизм иудаизма определяется сознательным выбором для поклонения единого Бога и отказом поклоняться всем другим богам, неважно, существуют они или нет. Для Израиля этический аспект религии составляла единственность и исключительность Бога; пророки подчеркивали этическую необходимость единобожия. Бог Израиля был ревнивым Богом, наказывавшим иудеев за поклонение другим богам. Этим он отличался от других богов ближневосточных религий, которые, как правило, не накладывали таких жестких обязательств на своих верующих.

В дальнейшем — с 6 в. до н.э. и в первые века христианской эры — иудейский монотеизм развивался в том же направлении, что и христианство и, позже, ислам. Влияние греческой философии сказалось в том, что иудаизм обрел философскую базу для обоснования монотеизма. Строгий монотеизм стал философским принципом иудейской религии.

В. Христианство

Среди трех великих монотеистических религий христианство занимает последнее место в плане монотеистичности, поскольку содержит в себе **тринитарный догмат**, противоречащий единобожию иудаизма и ислама. Христианская Библия, включающая в себя Новый Завет, не утверждает троичности Бога, за исключением литургических формул, где речь идет о Боге-отце, Боге-сыне и Боге-Святом Духе. Христианство в своих классических формах — римский католицизм, восточное православие и протестантизм — признает **единство Бога в трех лицах: Бог Отец, Бог Сын и Бог Дух Святой**. Согласно христианской теологии, это не означает признания трех богов; за этими тремя лицами, по словам Тертуллиана, скрыта одна субстанция.

С. Ислам

Ни одна религия не интерпретировала монотеизм

столь буквально и последовательно, как это делает ислам. Согласно учению ислама, христианский тринитарный догмат есть троебожие. В исламском символе веры утверждается ясно и однозначно: «ля иляха илля ллах» («нет бога, кроме Аллаха»), и в соответствии с этим принципом ислам не знает худшего греха, чем «придание Аллаху сотоварищей», то есть многобожие. Здесь имеется в виду политеизм и все, что его напоминает, в том числе и идея троичности Бога. В Коране сказано: «Он — Аллах — един, Аллах, вечный; не родил и не был рожден, и не был Ему равным ни один!» (Сура 112). Этот монотеистический символ веры приводится в более популярной форме, к примеру, в сказках «Тысяча и одной ночи»: «Нет бога, кроме Аллаха, нет у него сотоварищей, вся власть принадлежит ему, и только ему должно молиться. Он дает жизнь и смерть и царствует над всем». Только в одном оказывается поколебленным бескомпромиссный монотеизм ислама: в учении о Коране как несотворенной сущности, совечной Аллаху.

Элементы монотеизма в древних религиях Средиземноморья и Ближнего Востока

Религия Древнего Египта представляет большой интерес с этой точки зрения, поскольку в ней можно обнаружить элементы политеизма, генотеизма, поли-



Христианская Троица

формного монотеизма и даже определенную разновидность **чистого монотеизма**. Начиная с эпохи Нового царства, возникают теологические спекуляции по поводу многобожия и единого бога, в том числе и концепции, которые можно охарактеризовать как проявления полиформного монотеизма. Эти идеи особенно интересны в связи с тринитарным принципом. В одном из гимнов богу Амону есть такие слова: «Есть три бога: Амон, Ра и Птах... Тот, кто для людей скрыт как Амон, виден им как Ра, а тело его есть Птах». То есть речь идет о едином Боге в трех лицах: Амон — его скрытая сущность, в лице солнечного бога Ра он становится видимым, а в качестве Птаха, одного из земных божеств, он имманентно присутствует в мире.

Большой интерес вызывает деятельность фараона Эхнатона, религиозного реформатора 14 в. до н.э. Совершенно очевидным представляется тот факт, что теология Эхнатона, если ее и нельзя назвать всецело монотеистической, во всяком случае, отражает сильную тенденцию к монотеизму. Можно даже проследить постепенное развитие его идей в этом направлении. Прежде всего, монотеизм Эхнатона проявился в том, что он выделил Атона — один из ликов солнечного божества — и сделал его объектом особого культа. Но постепенно этот тип генотеизма развился в направлении абсолютно-го монотеизма и даже приобрел нетерпимость, характерную для этой разновидности религиозного мировоззрения. Имена других богов должны были быть стерты из памяти. Это несвойственная Египту нетерпимость, возможно, и была основной причиной того, что от культа Атона быстро отказались.

Классические религии Древней Греции и Рима изначально были чисто политеистическими. В дальнейшем, под влиянием иудаизма и христианства, а также отчасти благодаря развитию философии, наметилась тенденция к умеренному монотеизму. Наиболее известным документальным свидетельством этого процесса является гимн Зевсу, сочиненный философом-стоиком Клеанфом¹. В нем содержится обращение к Зевсу как к самой сущности божественного начала, создателю и правителю космоса, всемогущему подателю всех даров и отцу человечества. В мистерияльных религиях греко-римского мира и в религиозной философии поздней античности

¹ Лосев А. Ф. История античной эстетики. Ранний эллинизм. М., 1979. С. 176—177.

ти — неоплатонизме, неопифагореизме, — умеренный монотеизм является более или менее правилом.

Религии Индии и Китая поражают многообразием форм, однако абсолютный монотеизм здесь обнаружить трудно, за исключением тенденций, сформировавшихся под влиянием Запада. Однако четко просматривается умеренный (инклюзивный) монотеизм и пантеизм. Особенно это касается индуизма, с его размышлениями о Брахмане, мировой Самости, и Атмане, самости индивидуального человека. В Упанишадах сказано: «Поистине вначале был этот Брахман, знавший только себя, говорящий: «Я есмь Брахман». Хотя в большинстве случаев один бог, например, Шива или Вишну, всецело завладевает вниманием верующего, это никогда не ведет к отрицанию существования других богов как таковых. Так же обстоит дело и в джайнизме. Только религия сикхов, на которую глубокое влияние оказал ислам, характеризуется абсолютным монотеизмом.

Буддизм, в сущности, учит, что богов в полном смысле этого слова нет. Боги — это высшие существа, но они принадлежат космосу и так же нуждаются в спасении, как и человек.

Древняя китайская религия Неба утверждает, что высшее божество является создателем и правителем мира, но отсюда не следует, что это монотеизм. То же самое можно сказать и о даосизме.



Вишну, Брахма, Лакшми на змее Шеша.
Средневековый рисунок

3. Миф как мировоззрение

3.1. Миф в современном обществе

Миф — общее понятие, обозначающее символическое повествование в религии, в отличие от символического поведения (культ, ритуал) и символических мест или объектов (храмы, иконы). Мифы — это специфические описания богов или сверхчеловеческих существ, вовлеченных в необычайные события или обстоятельства, во времена неопределенные, но понимаемые как далеко отстоящие от обыденного человеческого опыта.

Как во всех случаях религиозного символизма, мифологическое повествование нельзя пытаться обосновать или даже считать его правдоподобным. Всякий миф представляется как авторитетное фактическое повествование, вне зависимости от того, насколько описываемые события расходятся с естественным законом или обыденным опытом. По мере удаления от своего первичного религиозного значения, слово «миф» может также употребляться в более узком значении — для обозначения идеологического убеждения, когда это убеждение является объектом квазирелигиозной веры; примером может служить марксистский эсхатологический миф об отмирании государства.



Хеттское мифическое чудовище

В то время как содержание мифа прошлого или общества, отличающегося от нашего собственного, сравнительно легко увидеть, распознать мифы, доминирующие в наше время и в нашем обществе, всегда трудно. Это не удивительно, поскольку миф черпает свою авторитетность не в доказательстве, а в показывании себя.

В этом смысле авторитет мифа действительно «ясен без всяких слов», и миф может быть

понят детально, только когда его авторитетность более не является бесспорной, но была опровергнута или преодолена каким-то образом другим, более всеобъемлющим мифом.

Слово «миф» вырастает из греческого слова *μυθος*, которое имеет диапазон значений от «слова», через «говорение» и «рассказ», до «повествования». Бесспорная компетентность «мифа» противостоит «логосу», компетентность или истинность которого может быть доказана и показана. Поскольку мифы повествуют о фантастических событиях, не пытаясь их доказывать, о них иногда думают, что это простые сказки, не имеющие фактической основы, и слово «миф» стало синонимом ложного или, вернее, неверного знания. Однако при изучении религии важно делать различие между мифами и сказками, которые просто неверны.

Слово «мифология» означает одновременно и изучение мифа, и корпус мифов, относящийся к определенной религиозной традиции.

Миф существовал во всяком обществе. Поистине его можно рассматривать как главную составляющую человеческой культуры. Поскольку многообразие мифов так велико, трудно сделать какие-либо обобщения по поводу природы мифов. Но очевидно, что в своих общих чертах и в конкретных деталях мифы, созданные народом, отражают, выражают и разрабатывают образ этого народа в его собственном видении. Изучение мифа, таким образом, имеет огромное значение для исследования как отдельных обществ, так и культуры человечества в целом.

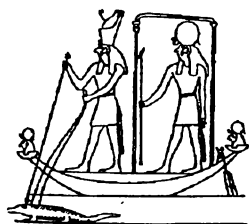
Секуляризация мифа и мифологии

Символы, мифы и ритуалы меняются с течением времени. Невозможно, конечно с точностью указать момент, когда та или иная мифологическая тема стала всего лишь литературной темой, или четко установить время, когда прекратилось мифотворчество. Если миф рассматривать как порождение прошедших эпох жизни человечества, то едва ли можно назвать дату, когда окончилось прошлое и началось наше историческое настоящее. Одно можно сказать с уверенностью: секуляризация мифа, то есть утрата мифом своей сакральной роли и основополагающей функции в обществе, не есть однозначный и необратимый процесс.

Человеческая история включает в себя как движение в направлении секуляризации, так и встречное движение, направленное к «мифологизации» того или иного феномена, повествования или идеи. Существует много типов секуляризации; секуляризация западного общества, последовавшая за периодом средневековья, представляет только один из этих типов. Примером другого типа секуляризации может служить движение «от мифа к логосу» в архаический и классический периоды истории Греции, когда ответы на фундаментальные вопросы о сущности мироздания приобрели рационально-философскую, а не мифо-поэтическую форму.

С другой стороны, хотя секуляризация современного общества не представляет собой уникального исторического феномена, это **новый и сложный тип секуляризации**, в котором задействовано много факторов. **Научные** — прежде всего астрономические — открытия позднего средневековья и эпохи Возрождения сопровождались ростом уверенности в незыблемости космических законов. Одновременно представления о Боге становились все более абстрактными. Исторические воззрения средневековья уступили дорогу интерпретациям истории, фокусирующимся на психологических, социальных и экономических фактах. В философии секуляризация связана с расцветом разнообразных форм **натурализма**. Особенно характерной является присущая современному сознанию тенденция рассматривать персонажи и события, о которых повествуют мифы, как нечто нереальное или как побочный продукт социально-экономической действительности.

Самое интересное, что секуляризации современного общества сопутствует обратный процесс — процесс формирования новой мифологии.



Гор Бехдетский,
поражающий
крокодила



Тот завлекает Тefнута в Египет

Демифологизация основных религиозных традиций

Демифологизация и секуляризация — не одно и то же. Всякая живая мифология неизбежно проходит через объективный процесс секуляризации. Демифологизация же — это сознательные усилия людей, направленные на освобождение религиозной традиции от присутствующих в ней мифологических элементов.

Понятие «демифологизация» обычно связывают с именем лютеранского теолога Р. Бульмана. Этот термин обозначает попытки выйти за пределы детерминированной той или иной культурой мифологической парадигмы. Однако демифологизация не сводится к обычному для рационализма и позитивизма стремлению представить миф как абсолютное заблуждение. Как раз наоборот: демифологизация — это поиск глубинных, вневременных смысловых пластов, скрытых под слоем чисто мифологического материала, и извлечение этого глубинного смысла на свет. На Бульмана оказали большое влияние экзистенциалисты, особенно Хайдеггер, и он придерживался экзистенциалистского подхода к письменным источникам, требующего сочетания интеллектуального проникновения в текст и личной веры. Для этого, согласно Бульману, необходимо выделить глубинные смысловые структуры, освободив их от мифологической формы выражения, соответствующей другому времени и другому месту¹.

Однако, хотя демифологизация, конечно, не есть отрицание мифа как заблуждения, ее можно рассматривать как реакцию на такое отрицание. Тогда процесс демифологизации высвечивается скорее как симптом, а не как причина конфликта между прежней традиционной парадигмой и новой, более скептической культурой.

Придерживаясь концепции демифологизации, мы открыты для разносторонней критики, которая по большей части направлена на создаваемое раздвоение между содержанием мифа и формой его выражения.

Даже после секуляризации современного общества в нем могут сохраняться определенные остаточные мифо-

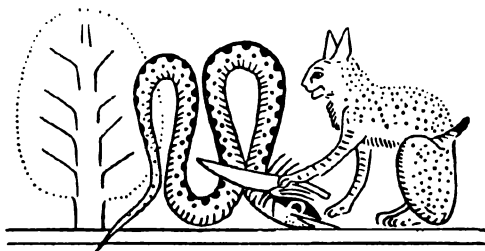
¹ См.: Ashcraft M. Rudolf Bultmann. Waco, TX: World Books. 1972; Henderson I. Rudolf Bultmann. London: Carey Kingsgate Press. 1965.

логические структуры. Э. В. Тайлор, уже упоминавшийся нами крупнейший антрополог 19 в., ввел в употребление термин «пережиток» по отношению к обычаям и верованиям, которые продолжают функционировать еще долгое время после того, как прекратил существование наделявший их значением культурный контекст. Поскольку такие обычаи и верования могут рассматриваться как простые предрассудки, слово «пережиток» обыкновенно имеет несколько уничижительный оттенок. В этом смысле существует множество пережитков мифа. Хорошо известный из произведений Жан-Жака Руссо миф о «просвещенном правителе», например, можно рассматривать как пережиток мифологической темы о рае и «золотом веке»: у рационально мыслящего европейского человека сохраняется ностальгия по земному раю.

Современный процесс секуляризации сильнее затронул символические формы поведения (культ, ритуал, богослужение) и символические объекты (священные места), нежели миф. И все же в современном обществе повсеместно принятые формы мифологии не пронизывают всю социальную жизнь. В то же время в нем продолжает существовать глубинная потребность в мифологии, которая иногда удовлетворяется обращением к мифам, которые заимствуются из вытесненных или чуждых традиций. Так, пренебрежительное отношение современного общества к космическому символизму (очень распространенному в древних традициях) вызва-



Рождение солнца
из цветка лотоса



Ра в образе кота убивает змея Апопа

ло своеобразную реакцию, проявившуюся в стойком интересе к астрологии. А великие научные открытия 20 в., помимо всего прочего, стали питательной средой для пышного расцвета жанра научно-фантастической литературы, которая напоминает мифологические повествования, вплоть до эсхатологического элемента.

Политическая и социальная мифология

В технологически развитом современном западном обществе по-прежнему функционируют мифы и родственные им типы повествования. Исследователи городского фольклора собирают истории, изрядно напоминающие сказки братьев Гримм. Отличие разве что в том, что в современных сказках одинокому путешественнику угрожает не оборотень, а бродячий призрак, который поджидает свою жертву не в глухом лесу, а на шоссе. Компьютерные игры, разработанные на основе сложнейшей технологии, ставят нас перед задачей убить дракона и спасти несчастную принцессу. Миф о Супермене, наделенном сверхчеловеческой силой героя, спасающего мир и сохраняющем «американский образ жизни», дает среднему американцу яркий образ, воплощающий базисные моральные ценности соответствующей культуры. Таким же воздействием обладают и образы первопроходцев Дикого Запада. Подобные истории обычно укрепляют представленные стереотипы, касающиеся морального превосходства белых над индейцами, хотя иногда эти стереотипы расшатываются историями и фильмами противоположного характера, содержащими попытки демифологизации Дикого Запада.

То, что мифы по-прежнему сохраняют жизненность и силу, доказывает функционирование в 40-х годах 20 в. представлений о том, что существует особая арийская расовая группа, высшая в антропологическом смысле по отношению к семитской группе. Отчасти этот миф базировался на идее о расовом родстве народов, говорящих на родственных языках. Ложность этой идеи не помешала широкому распространению арийского мифа в Европе начиная с 18 в. Эта же идея послужила интеллектуальным обоснованием преследования евреев «превосходящими» их германскими «арийцами» в период нацистского господства. Отсюда со всей очевидностью явствует, что в политике миф обретает жизнь тогда, когда он служит интересам определенных

групп и выражает их чаяния, безотносительно к тому, содержит ли этот миф истину или ложь.

Конечно, в известном смысле **функционационирование мифа в политике** является простым продолжением его роли в рамках религии, где он служит обоснованию определенного типа организации управления.

Хотя часто считается, что политика в современном обществе выполняет ту функцию, которую прежде выполняли религия и миф, в действительности ситуация несколько сложнее. Точно так же, как миф всегда **содержал в себе социальные и политические элементы, и политические движения в теории имеют мифологическое измерение.** К примеру, мифологический компонент всегда играл важную роль в обеспечении единства политического организма, начиная от простого селения и заканчивая нацией. Это мифологическое измерение политики обрело особую значимость в связи с развитием в 20 в. противоборствующих идеологий, обладающих чертами мифа. **В политических дебатах слово «идеология» зачастую можно было заменить термином «мифология» без ущерба для содержания.** Наконец, и в современных социополитических дискуссиях ключевые понятия, такие, как **«свобода»** или **«равенство»**, пусть даже имеющие долгую и сложную философскую историю, часто используются в манере, аналогичной **функционационированию мифа.**

Коммунистический миф

«Призрак бродит по Европе — призрак коммунизма. Все силы старой Европы объединились для священной травли этого призрака: папа и царь, Меттерних и Гизо, французские радикалы и немецкие полицейские...

История всех до сих пор существовавших обществ была историей борьбы классов.

Свободный и раб, патриций и плебей, помещик и крепостной, мастер и подмастерье, короче, угнетающий и угнетаемый находились в вечном антагонизме друг к другу, вели непрерывную, то скрытую, то явную борьбу, всегда кончавшуюся революционным переустройством всего общественного здания или общей гибелью борющихся классов...

Наша эпоха, эпоха буржуазии, отличается, однако, тем, что она упростила классовые противоречия: общество все более и более раскалывается на два больших враждебных лагеря, на два больших, стоящих друг против друга, класса — буржуазию и пролетариат...

Основным условием существования и господства класса буржуазии является накопление богатства в руках частных лиц, образование и увеличение капитала. Условием существования капитала является

наемный труд. Наемный труд держится исключительно на конкуренции рабочих между собой. Прогресс промышленности, невольным носителем которого является буржуазия, бессильная ему сопротивляться, ставит на место разъединения рабочих конкуренцией, революционное объединение их посредством ассоциации. Таким образом, с развитием крупной промышленности из-под ног буржуазии вырастает сама основа, на которой она производит и присваивает продукты. Она производит прежде всего своих собственных могильщиков. Ее гибель и победа пролетариата одинаково неизбежны...

Коммунисты не являются особой партией, противостоящей другим рабочим партиям. У них нет никаких интересов, отдельных от интересов всего пролетариата в целом... Коммунисты могут выразить свою теорию одним положением: уничтожение частной собственности...

Коммунистическая революция есть самый решительный разрыв с унаследованными от прошлого отношениями собственности; неудивительно, что в ходе своего развития она самым решительным образом порывает с идеями, унаследованными от прошлого...

На место старого буржуазного общества с его классами и его классовыми противоположностями приходит ассоциация, в которой свободное развитие каждого является условием свободного развития всех...

Коммунисты считают презренным делом скрывать свой взгляд и намерения. Они открыто заявляют, что их цели могут быть достигнуты лишь путем насильственного ниспровержения всего существующего общественного строя. Пусть господствующие классы содрогнутся перед Коммунистической Революцией, Пролетариям нечего в ней терять кроме своих цепей. Приобретут же они весь мир.

ПРОЛЕТАРИИ ВСЕХ СТРАН, СОЕДИНЯЙТЕСЬ!¹.

Арийский нордический миф

«Современная «цивилизация» Запада нуждается в кардинальном перевороте, без которого она рано или поздно обречена на гибель.

Эта «цивилизация» **извратила** всякий разумный порядок вещей.

Она превратилась в царство количества, материи, денег, машин, в котором нет больше воздуха, свободы, света.

Запад забыл о смысле приказа и повиновения. Он забыл о смысле действия и размышления. Он забыл о смысле иерархии, могущества духа, человеческих богов. Он больше не знает природы. Природа для западных людей перестала быть главным телом из символов, богов и ритуалов — блистающим **космосом**, в котором, как «царство в царстве», свободно движется человек: она стала мутной, роковой поверхностью, и ее тайны профанические науки стараются обойти с помощью своих ничтожных законов и ничтожных гипотез.

Запад больше не ведает мудрости: он не знает благородного безмолвия тех, «которые видят», не знает гордой «солнечной» реальности тех, в ком возродились идеи крови, жизни, могущества. На место мудрости вступила риторика «философии» и «культуры», миф профессоров, журналистов, спортсменов — схема, программа, лозунг. На ее место вступила сентиментальная, религиозная, гуманистическая скверна и плеяда возбужденных болтунов, которые опьяненно восхваляют «ста-

¹ К. Маркс и Ф. Энгельс. Манифест коммунистической партии.

новление» и славословят «практику», потому что боятся молчания и раздумья.

Запад больше не знает Государства. Государство как ценность, как Империя, как синтез духовного и королевского, как путь к «сверхмиру», каким оно было во всех великих культурах древности — от Китая до Египта, от Ирана до Рима, до Священной Римской Империи Германских Наций — потонуло в мещанской убогости общества рабов и торговцев...

Европа потеряла свою простоту, она потеряла центр своей деятельности, она потеряла свою жизнь. Демократический недуг и семитский яд пропитали ее вплоть до самых корней, — они везде: в праве, в науке, в мышлении...

Круг «замыкается», и то, что в древнем мифе — вначале иранском, а позже ставшем еврейским — представлено символом «Страшного Суда», стремительно приближается. Наступает время отделения «избранных» от тех, кто погибнет в конце «мира», то есть в конце нашего мира, в конце нашей культуры.

Мы призываем к решительному безусловному, интегральному возврату к юрджеско-языческой традиции. Мы должны покончить со всякими компромиссами, со всякой слабостью и со всякой снисходительностью по отношению к тому, что, произрастая из семитско-христианских корней, заразило нашу кровь и наш разум.

Без возврата к этой традиции не существует никакого освобождения, никакого истинного восстановления; без возврата к этой традиции невозможно обращение к истинным ценностям духа, могущества, иерархии и Империи. Эта истина вне сомнений.

Анти-Европа, анти-иудейство, анти-христианство — таковы наши лозунги¹.

3.2. Парадигматическая функция мифа. Миф и культура

В зарубежной социологической мысли принято выделять в истории человечества три типа парадигм миропонимания: **досовременное миропонимание** (premodern), **современное** (modern), и **миропонимание «высокой современности»** (postmodern).

Досовременное миропонимание характеризуется отсутствием самокритичности. Оно сводится к мышлению индивида, структурированному языком социальной группы, к которой он принадлежит. Такое миропонимание типично для локальных «первобытных культур», в которых индивид ограничен «социомифической сферой». Оно коллективно по своей природе, и в нем фундаментальную роль играют мифы — примордиальные повествования, структурирующие социальное и индивидуальное поведение.

¹ Юлиус Эвола. Языческий империализм. М., 1994. С. 11—24.

Современное миропонимание коренится в критическом отношении к досовременному социомифическому космосу. Индивид постоянно ищет причины вещей и событий. Он должен рационально объяснять себе мир и в споре отстаивать свою точку зрения с помощью логических аргументов. Рациональность рассматривается как универсальная ценность, и не подлежит сомнению уверенность в том, что возможна великая единая Теория, исчерпывающим образом объясняющая мир.

Миропонимание постмодерна можно охарактеризовать как ироническое отношение ко всякого рода претензиям на абсолютность и окончательность, неважно, относятся ли они к мифу или к рациональному мышлению. В обоих случаях такие претензии основываются на уверенности, что существует только один правильный вариант миропонимания. С точки зрения постмодерна, имеется множество таких вариантов, и необходим более терпимый подход, учитывающий сложность и многообразие действительности.

Различия между этими тремя типами миропонимания можно представить более наглядно, рассматривая каждый из них отдельно. В контексте досовременного миропонимания смысл культуры определяется мифами, или примордиальными повествованиями, которые рассказывают лидеры общины. Наличие в жизни смысла гарантируется коллективными по своей природе сказаниями, которые структурируют опыт членов данной социальной группы. В современном миропонимании смысл отождествляется с рациональностью, которая рассматривается как универсально-применимый подход, который используется как основание для критики коллективного мифотворчества. **Миропонимание постмодерна** допускает приписывание одному и тому же знаку множества значений. От досовременного оно отличается тем, что не абсолютизирует значение и смысл коллективного родового мифа, а от современного — тем, что не признает проектов Великой Теории, несущей в себе абсолютный смысл в его рациональном выражении.

Применительно к культуре различие между тремя типами миропонимания выглядит так.

Досовременное рассматривает культуру как замкнутую в себе целостность. С этой точки зрения весьма затруднительно, если вообще возможно, понимание других культур и уважение к их своеобразию. **Современ-**

ное миропонимание основано на идее превосходства западной культуры с ее рационализмом и использует ее как мерку для понимания и оценивания других культур. Постмодерн принимает реальность многообразия культур, рассматривая их как различные способы структурирования человеческого опыта и пытаясь решить проблему диалога между отличными друг от друга стилями жизни и мышления.

Миф можно определить как повествование особого типа, обладающее драматизмом, насыщенное смыслом и образами, наделенное большой силой воздействия.

Хотя миф является детищем современного миропонимания и именно в его рамках раскрывается во всей своей мощи и полноте, не следует думать, что он не функционирует в контексте обеих других парадигм. Для современного миропонимания, как правило, характерны отождествление мифа с заблуждением и постоянные попытки разоблачения его как иллюзии. Однако в действительности современное миропонимание производит свои собственные мифы.

Досовременная мифология

Досовременная культура характеризуется господством мифа как базисной формы повествования. Миф играет настолько фундаментальную роль в жизни этой культуры, что его можно определить как драматическое повествование, структурирующее всю жизнь общества. Согласно Тюдору¹ (Tudor), мифом называется повествование, утверждающее присутствие примордиальных и сакральных реальностей в темпоральном мире повседневной деятельности. Оно помогает индивиду осмыслить настоящее, взяв за отправной пункт некое первособытие. Миф — это не индивидуально-личностное, а коллективно-общинное повествование, к которому члены общины причастны именно благодаря своему членству в ней. Миф также обеспечивает необходимую парадигму для человеческих действий. Он направляет повседневную деятельность индивида в свете своего базисного паттерна. Эта парадигматическая природа мифа обычно и имеется в виду, когда последний определяется как «прототип для имитации», «экземплярный паттерн», «прецедент или парадигма действия»

¹ Tudor H. Political myth. London: Macmillan. 1972. p. 62.

(Tudor, p. 61).

Такое описание природы мифа, однако, не означает утверждения, что этот досовременный тип миропонимания является единственным.

Когда мы говорим, что миф — это драматическое повествование, конституирующее драматический универсум, это совершенно иной подход, нежели определение мифа через причастность к нему индивидов. Акт партиципации исключает критическое отношение к мифу, подрывающее авторитет мифа в общине. Как верно подметил **Франкфорт (1949)**¹, миф требует принимать его на веру, он не претендует на обоснование перед критическим разумом.

Некоторые авторы утверждают, что миф утрачивает свое могущество, сталкиваясь с историей. К примеру, такова точка зрения **К. Леви-Стросса**, который заявил, что миф и история суть противоположно друг к другу направленные силы. **Досовременная культура оперирует циклическим представлением о времени, несовместимым с линейным пониманием истории, поскольку не допускает возможности новых, не повторяющихся событий.** Например, достаточно процитировать Библию: «Нет ничего нового под солнцем». Жизнь, таким образом, в мифе рассматривается как вечное повторение примордиального события. Но в таком случае, совершенно очевидно, преуменьшается роль и значение человеческой деятельности и принимаемых человеком решений в истории.

Представление о культуре как замкнутой в себе целостности также нетрудно подвергнуть критике. Такое замыкание культурного универсума неизбежно, если рассматривать культуру через призму мифа как драматического повествования о примордиальном событии, абсолютизирующего форму жизни конкретного сообщества. Это обязательно приводит к отрицанию возможности существования иных вариантов миропонимания, к одностороннему видению сущности других досовременных культур. В досовременном мышлении напряженность между различными культурами развивается в коллизию. Отсюда отсутствие уважения к специфике другой культуры и неспособность вступить с ней в диалог.

¹ Франкфорт Г., Франкфорт Г. А., Уилсон Дж., Якобсон Т. В преддверии философии: Духовные искания древнего человека. М., 1984.

Современная мифология

Для современного миропонимания типично критическое отношение к досовременности, и поскольку разум играет здесь господствующую роль, то преобладает тенденция к рассмотрению мифа как вымысла, который следует разоблачить и изгнать из человеческого сознания. Такой подход представляет собой вторичную рефлексию, направленную на построение рациональной системы понимания реальности. Это переход от слова как мифа (*μυθος*) к слову как мысли (*λογος*). Он подразумевает демифологизацию мифа и использование его образов в качестве опоры рационального понимания. Так возникает философия. Современное миропонимание приписывает разуму суверенную позицию, дающую ему возможность подчинять всю социальную жизнь своим правилам.

Хотя этот подход и отвергает когнитивную ценность мифа на основании сверхценности разума, все же миф продолжает функционировать и в его рамках. Формы функционирования мифа разнообразны. Например, миф часто работает в политических идеологиях. Леви-Стросс указывает, что мифологическое мышление и политическая идеология крайне близки.

В современном обществе миф зачастую заменяет идеологию. Существует так называемые политические мифы: миф о провиденциальной миссии той или иной нации (национализм), миф о естественном происхождении прав человека (либерализм), миф об исторической детерминированности классовой борьбы (марксизм). Во всех этих случаях миф служит обоснованием политической системы. Политический миф можно определить как драматическое повествование, функционирующее как фундамент политической идеологии, легитимизирующее политические действия и мобилизующие народы. Вебер утверждает, что боги досовременных мифов возрождаются в политических мифах современности как имперсональные силы: «Старые боги поднимаются из своих могил; они утратили свое очарование и теперь принимают форму безличных сил. Они стремятся подчинить себе нашу жизнь и снова возобновляют свою извечную борьбу друг с другом».

Кроме того, миф присутствует в современном мировоззрении как идея метафизического и научного по-

иска Великой Теории, глобальной философской системы. Перрин проводит следующее сравнение между мифом и Великой Теорией: «Мифологическое мышление бессознательно обращается к древней эпохе, когда... все принадлежали к одной и той же семье... Но разве не отмечен ностальгией по мифу поиск «единой теории», которому посвящают себя многие современные ученые?»¹

Миф функционирует и в современных воззрениях на историю. В современном миропонимании история предстает не как вечное повторение, а как линейный прогресс. Эту тенденцию к упрощению можно сравнить с мифом европоцентристского разума, рассматривающего себя как универсальную ценность. История выступает не просто как последовательность событий, происходящих с людьми, но как неуклонное прогрессивное движение к наиболее разумному состоянию общества. Эта схема разработана в идеализме Гегеля и оттуда перекочевала в исторический материализм Маркса. Такое понимание истории телеологично и по сути также представляет собой мифологию: это миф неуклонного прогресса. Современное миропонимание рассматривает историю телеологически, вписывая туда свой прогрессистский миф.

А этот миф предполагает установление своего рода европоцентристской субординации, когда из всего многообразия повествований о событиях жизни человечества наиболее ценным и значимым признается повествование о европейской цивилизации. В рамках такого современного миропонимания невозможно реально оценить многообразие повествований и вклад каждого из них в наше понимание человеческой жизни.

Закрытость по отношению к другим повествованиям проявляется также и в подходе к проблеме столкновения культур. Современное миропонимание пытается решать эту проблему, заявляя о превосходстве западной культуры на том основании, что прочие культуры неизбежно растворятся в процессе модернизации. Поскольку миф о прогрессе изначально задан в системе этого миропонимания и содержательно связан с процессом модернизации, то предполагается, что культурные коллизии будут преодолены распространением на весь мир западного стиля жизни, провозглашаемого универсаль-

¹ Parrin M. The myth in the face of change: an anthropologist's view // Social Research. 1985, № 52/2. p. 321.

ным. А вопрос, не является ли такое навязывание западного стиля само по себе источником конфликтов, остается без внимания.

Современное мировоззрение, как сказано выше, характеризуется присутствием критической рефлексии, дающей альтернативный способ понимания досовременной культуры и расширяющей интеллектуальные горизонты. Однако, если ближе рассмотреть тип функционирования мифа в современности, стоит задаться вопросом, удастся ли современному миропониманию стабильный критический взгляд на самое себя. Ведь существование политических мифов, воскрешающих старых богов в образе имперсональных сил, ограничивает свободу граждан и их участие в принятии решений, которое предполагает демократия. И в такой же степени проблематично, насколько живо сохраняется сократическая ирония в мифе о Великой Теории и в мифе о прогрессе по европейскому образцу.

Мифология постмодерна

Для постмодерна характерно ироническое отношение ко всем формам замкнутости. Признавая ограниченность всякого понимания и невозможность построения окончательной и абсолютной системы знаний о мире, миропонимание постмодерна с симпатией воспринимает попытки осмысления жизни с позиции досовременной и современной парадигм. Из того факта, что абсолютное понимание недостижимо, не следует невозможность построения проектов понимания. Стратегия постмодерна состоит в вечной бдительности по отношению к любым богам и тиранам, навязывающим обществу абсолютистское мировоззрение.

Постмодерн включает в себя мягкий взгляд на феномен мифа. Он рассматривает миф как имагинативную схему, которая может по-разному использоваться для организации человеческого опыта.

Не нужно быть участником мифа, как это происходит в досовременных культурах, не нужно подпадать под влияние политического мифа, как в современных идеологиях. Лучшим примером метамифологического подхода к мифу является его использование в сфере литературы, где миф придает повествованию имагинативную мощь и наделяет его смыслом, доступным не только посвященным, но и широкой публике.

Что касается продолжающейся критики мифа, то постмодерн в этом отношении предлагает идею вечной бдительности.

Использование в постмодерне мифа как имажинативной схемы, метафорически интерпретирующей ключевые аспекты человеческой жизни, предполагает критическое отстранение, а не партиципацию, как в досовременной культуре, и не идеологическое функционирование мифа в современной политике. Уменьшая таким образом власть мифа над умами людей, постмодерн дает человеческому сознанию возможность взять на себя ответственность за понимание мифа и его использование в различных контекстах. Какой бы смысл ни приписывался мифу, представление о нем как об «абсолютной структуре» ушло в прошлое.

«Роль мифа в «демифологизированную» эпоху состоит не просто в обеспечении нас отсутствующей ныне абсолютной структурой, но в создании сферы почти намеренной неопределенности, к которой могут быть приложимы подобные структуры».¹

Наиболее острая проблема постмодерна заключается в том, обеспечивает ли миф свободное участие индивидов в творчестве смыслов. Постмодерн понимает миф как двойственное явление; индивид должен решить для себя, каков смысл данного мифа и работает ли он на подчинение или освобождение, а затем оценить его и поступать в соответствии со своей оценкой.

По отношению к истории постмодерн проявляет свою сущность в критике досовременного циклического взгляда на время, согласно которому смысл истории заключается в повторении примордиального события. Современное миропонимание также подвергается критике со стороны постмодерна, поскольку проецирует самое существенное событие истории в будущее. Это проецируемое событие и есть **телос**, который, с точки зрения современного мифа, неизбежно будет достигнут как кульминация безостановочного прогресса. **Постмодернистский подход к истории исключает представление о ней как о циклическом повторении или о прогрессе. История рассматривается как борьба, ибо сложность взаимоотношений во времени не исчезает, а лишь принимает иные формы.**

Существует тенденция считать, что только совре-

¹ Righter W. Myth and Literature. London: Routledge. 1975. p. 96—97.

менное миропонимание оперирует понятием истории, поскольку только здесь мы находим представление о единстве исторического процесса. Современное понимание истории основано на единственном и универсально применимом рационалистическом мифе. Так как в до-современной парадигме и постмодерне подобное представление отсутствует, они рассматриваются соответственно как предисторическое и постисторическое. В случае постмодерна многообразие повествований не может быть сведено к форме единого повествования, которое бы конституировало историю. Развитие взаимных связей между культурами «привело к созданию мира, в котором чрезмерно многочисленны агенты исторического процесса: центры исторической перспективы, возможные субъекты реконструкции образа мира... У нас нет больше истории, единой истории... В настоящее время философия истории не может взять за отправной пункт сложившееся состояние, то есть состояние разложения самого понятия истории».¹ Такой подход дает нам возможность рассматривать многообразие культур — «центров исторической перспективы» — как исходную точку поиска нового понимания истории, которое выходило бы за рамки мифа о прогрессе.

В вопросе о коллизиях культур досовременное миропонимание само отчасти составляет проблему, поскольку присущий ему партикуляристский взгляд на культуру только увековечивает конфликт. Согласно современному миропониманию, единственный способ разрешения коллизий состоит в отказе от партикуляризма в пользу универсализма, который несет в себе процесс модернизации. Такой подход также увековечивает коллизию в тех случаях, когда отдельные культуры сопротивляются давлению культуры Запада. Таким образом, замкнутость превалирует и в досовременном, и в современном миропонимании. В первом случае культура представляет собой замкнутое в себе образование, во втором — универсалистский концепт, центрированный на самом себе. И то, и другое порождает лишь закрытость и невозможность подлинного понимания иной культуры. Постмодерн открывает новую перспективу. Он рассматривает существующую между различными культурами напряженность как продуктивное состояние, утверждая, что деструктивной эта напряженность становится лишь

¹ Vattimo G. Myth and the destiny of secularisation // Social Research. 1985. № 52/2. p. 359.

в тех случаях, когда не уважается специфика чуждых культур.

Постмодерн предлагает работать с этой неизбежно возникающей напряженностью на основе взаимного уважения. Можно задаться вопросом, **не приобретет ли этот принцип постмодерна, в свою очередь, статус мифа**, поскольку он тоже являет собой смыслообраз, обладающий способностью мобилизовывать людей на отношение к контакту культур как к обогащающему обе стороны опыту.

Раздел 4

Священные ритуалы и церемонии

1. Понятие священного

Под священным (или сакральным) мы понимаем силу, существо или область бытия, выступающие для верующих как сущностное ядро жизни, преобразующее их поведение и судьбы. К сфере сакрального применяются и другие аналогичные термины, например, «божественное», «трансцендентное», «предельная реальность», «совершенное» и т. п. Понятие «священного» занимает ключевое положение в структуре религиозоведения и составляет неотъемлемый элемент всякой интерпретации религии.

Всякое культовое поклонение, если рассматривать его в наиболее широком смысле, представляет собой ответ человека священному. Формами такого ответа, помимо спонтанного экстатического поведения, являются прежде всего массовые и индивидуальные культовые и ритуальные акты, порядок выполнения которых регламентируется традицией.

1.1. Происхождение понятия «священное»

Понятие «священного» стало доминирующим понятием сравнительного религиоведения в первой четверти 20 в. В 1913 г. шведский историк религии Натан Седерблом заявил, что центральной идеей всякой религии является «святость» и что различие священного от профанного составляет основу всякой подлинно религиозной жизни. В 1917 г. появилась работа Р. Отто «*Das Heilige*» («Священное»), оказавшая глубокое влияние на изучение религии. В ней доказывалось, что опыт «нуминозного» (лат. *numinosum*), т. е. всякое религиозное переживание порождается особой апри-

орной для человеческого сознания сакральной реальностью. Использовали понятие священного и такие исследователи, как Эмиль Дюркгейм и Макс Шелер. Согласно концепции Дюркгейма, священным в обществе считалось нечто запретное или пугающее, и, поскольку именно общество отдаляло от себя священное, оно само в конечном счете и было сакральной силой. М. Шелер, в противоположность концепции Дюркгейма, утверждал, что священное (или бесконечное) не может быть ограничено переживанием, связанным с конечным объектом.

Шелер не соглашался с Отто в том, что священное переживается в совершенно особом, сугубо специфическом чувстве, но был един с ним в том, что чувство священного не может быть просто продуктом социальных и психических сил. Несмотря на то, что Отто критиковал Шлейермахера, протестантского теолога начала 19 в., за крайний субъективизм его определения религии как «сознания абсолютной зависимости от Бога», он был признателен ему за разработку понятия священного. Шелер соединил в своем подходе эмпирические методы исследования и находящееся в традиционном русле развития философии 19 в. стремление объяснить социальную практику через концепцию особой реальности (сущности), лежащей в основании человеческого мышления и деятельности.

Первая четверть 20 в. характеризовалась массовым введением в оборот понятий «священного» и «священных событий, мест, людей и действий, составляющих центр религиозной жизни. К примеру такие представители феноменологии религии, как Герард ван дер Леу и В. Бреде Кристенсен, рассматривали понятие сакральное (священное) как ключевое и в своих трудах выстраивали весь материал вокруг единого смыслового центра — сакральной (культовой) деятельности, ее субъекта (человека) и объекта (трансцендентного). Они также дали описание различных форм и символов сакрального. Специалисты по истории религии, например, Фридрих Хайлер и Густав Меншинг, в своих исследованиях касались природы сакрального, его форм и структурных типов. Важный вклад в анализ и детальную разработку понятия сакрального был сделан социологом Роже Келлуа (Caillois) и выдающимся религиоведом Мирчей Элиаде.

1.2. Базисные характеристики сакрального

Понятие «сакральное» освещалось под самыми различными углами зрения, описывалось и оценивалось самым различным образом специалистами, пытавшимися интерпретировать материалы эмпирических исследований по антропологии и истории религии. Несмотря на различие этих интерпретаций, в них можно обнаружить некоторые общие характеристики, относящиеся к священному:

- священное существует отдельно от мирской (профанной) жизни;

- оно составляет предельную и абсолютную ценность и смысл жизни;

- это вечная реальность, существовавшая до ее восприятия человеком, и она должна постигаться при помощи иных средств и методов, чем те, которые используются для познания конечного (профанного).

Термин «сакральное» происходит от латинского «sacer» («удаленное», «отделенное», «заповедное»). Существо или предмет объявлялись сакральными (священными), если они были единственными в своем роде или необычными. С понятием «сакрального» тесно связано понятие «**нумен**» (лат. *numen*) — таинственная сила, божество. Термин «нуминозное», происходящий от «*numen*», в настоящее время используется как синоним сакрального, когда нужно указать на его мощь, вызывающую у человека трепет. В различных традициях мы находим термины, родственные по смыслу понятию «сакральное». Это греческое *hagios*, еврейское *quadosh*, полинезийское *tapu*, арабское *haram*. Известны также такие смысловые корреляты понятия *numen*, как *mana* меланезийцев, *wakanda* индейцев сиу, *haminja* (удача) древних германцев и санскритское *Brahman*.

Помимо дихотомии сакрального и профанного, здесь следует выделить также дихотомии «чистого — нечистого» и «оскверненного — свободного»: В Древнем Риме слово «sacer» могло означать то, что могло осквернить человека или предмет при контакте с ними, а также и то, что предназначалось только для божества. Аналогичным образом и *tapu* («табу») полинезийцев обозначало нечто не «свободное» для общего употребления. Это мог быть некий предмет или какое-либо существо, особо отмеченное экстраординарной силой и мощью, а

могло быть нечто отталкивающее, запретное в силу вызываемого им отвращения, способное осквернить одним прикосновением, например труп. Табу всегда было окружено специальными запретами, поскольку считалось, что табуированный объект наделен необычайной энергией, которая может поразить любого человека, не защищенного столь же мощной силой.

В данном случае под сакральным понимается нечто необычное, обладающее как животворящей, так и оскверняющей силой. С другой стороны, существует и дихотомия чистого и нечистого, где сакральное отождествляется с чистым, а профанное — с нечистым. Чистое — это то, что приносит здоровье, силу, удачу и долголетие. Нечистота как состояние связана со слабостью, болезнью, неудачами и смертью. Обрести чистоту означает проникнуть в сферу священного, чего можно достигнуть с помощью очистительных ритуалов или при помощи поста, воздержания и медитативной аскетической жизни. Когда личность обретает чистоту, она входит в сферы сакрального и покидает профанный, нечистый, падающий мир. Подобный переход обычно знаменуется ритуальным актом возрождения.

1.3. Двойственность человеческого ответа сакральному

Поскольку понятие сакрального содержит в себе как представление о позитивной, креативной по своему характеру силе, так и образ чего-то угрожающего, требующего строжайших запретов, то общая для всех людей реакция на сакральное соединяет в себе и страх, и влечение. На основе этой фундаментальной двойственности Отто разработал свое понимание священного. Только священное может реализовать глубочайшие нужды и надежды человека. Поэтому вызываемое человеком почтение к священному сочетает в себе доверие и ужас. С одной стороны, сакральное ограничивает человеческую деятельность, поскольку снисходит к присущей человеку слабости и налагает запреты на некоторые поступки. С другой же стороны, сакральное открывается человеку как неограниченная возможность выхода за режим пространственно-временных структур, конституирующих человеческое существование.

Двойственность не только заключена в реакции

индивида на нуминозную природу сакрального, но проявляется и в том, что ограничения и табу могут служить выражением творческой мощи сакрального. Келлуа дал описание социального механизма, присущего бесписьменным обществам, при помощи которого группа делится на две взаимодополняющие подгруппы, и интерпретировал табу и необходимые отношения между этими подгруппами как выражение сакральности. То, что является сакральным и запретным для одной подгруппы, «свободно» для другой. Во многих отношениях — в удовлетворении определенных потребностей, например, пищевой или половой, — каждая подгруппа находится в зависимости от другой. Сакральное здесь рассматривается в его проявлении сквозь призму социально-физического универсума, в котором живут члены этих архаических племен. Нарушение этого порядка, этой установленной природой гармонии расценивается как святотатство, и нарушитель бывает жестоко наказан. При таком понимании сакрального индивид выступает только как член пары, но не как полноценный субъект. Реальность здесь переживается через предписанные взаимоотношения — как вертикальные, иерархические, так и горизонтальные, равноправные.

Другая фундаментальная двойственность обнаруживается в том, что сакральное проявляет себя в конкретных формах, которые в то же время принадлежат к миру профанного. Трансцендентное и таинственное распознается через некий конкретный символ, акт, идею, образ, личность или общину. Необусловленная реальность проявляется в обусловленных формах. Элиаде вскрыл эту «диалектику сакрального», показав, что сакральное можно увидеть на всех конкретных стадиях истории религии, его можно обнаружить в камне, в море, в животном или растении. Двойственность сакрального, принимающего профанные формы, означает также, что, хотя всякая система сакрального мышления и деятельности строго отделяет священное от профанного, сакральное не всегда проявляется в одних и тех же формах. То, что выглядит сакральным для одних, другими воспринимается как профанное.

1.4. Проявления сакрального

Сакральное проявляет себя в мифах, звуках, ритуальной деятельности, людях и объектах природы. В

пересказах мифов повторяется и символически воспроизводится акт, осуществленный «вначале» божеством. Повторение сакрального акта символически удваивает структуру и силу, первоначально сотворившие мир. Для мифа наиболее существенно сохранение и распознавание той вечной структуры, благодаря которой человек обретает жизнь, ибо эта структура и в настоящем выступает как паттерн и источник всякого могущества и власти.

Распознавание священного в мире связано с представлением о том, что звучание само по себе обладает креативной мощью, особенно же она присуща специфическим сакральным звукам. Иногда это звучание некоторых слов, например, имени Божества, самого текста мифа о богах, молитвы, гимна. Но иногда сакральные звуки и не обладают общедоступным вербальным значением, например, священный слог «Ом» в индуизме, буддийская мантра «Ом мани падмэ хум», иудейско-христианское «аллилуйя».

С вербальным выражением мощи сакрального тес-



МАХАБОДХИСАТТВА АРЬЯ АВАЛОКИТЕШВАРА,
ему посвящена мантра **ОМ МАНИ ПАДМЭ ХУМ**

но связаны действия, осуществляемые в процессе богослужения, совершения таинств во время празднеств и жертвоприношений. Отчасти значимость религиозного ритуала объясняется тем, что в сфере сакрального всему отводится свое место. Для жизни (или даже просто для продолжения существования) необходимо, чтобы она была как можно прочнее связана с сакральным паттерном (предназначением, волей). Различные религиозные традиции дают разнообразные теологические и философские формулировки смысла таинств. В римско-католическом христианстве таинство понимается как «внешний и видимый знак внутренней и невидимой благодати». В брахманическом индуизме самскара (таинство) представляет собой священный акт, который совершенствует личность и обретает свою кульминацию, когда в конце серии самскар происходит духовное возрождение — символическое «второе рождение». В обоих описанных случаях сакральное действие служит установлению связи между миром священного и миром людей.

Кроме того, в понятие сакральной деятельности входят также ритуалы инициации, жертвоприношения и празднества. В бесписьменных обществах ритуалы инициации раскрывают и формируют партиципационное мировоззрение. Иницируемый индивид становится причастным зафиксированному в мифе вечному жизненному порядку. Этот порядок рассматривается как результат действия сверхъестественных существ или сил, и в ходе ритуала иницируемый индивид посвящается в тайны жизни и научается обращаться к божествам за помощью. Его обучают также запретам (табу) и снабжают сакральным знаком — поясом, татуировкой или особым надрезом, символизирующим его принадлежность отныне к примордиальному сообществу. В некоторых религиях, таких, как христианство, буддизм и индуизм, иницируемый в особое священное (часто монашеское) сообщество меняет свое имя и одежду, что символизирует его вступление в иные, особые отношения с сакральным.

Празднества и жертвоприношения часто совмещают две религиозные функции:

- **придание миру новой энергии (жизни, силы);**
- **очищение испорченного, оскверненного бытия.**

Религиозные празднества представляют собой возвращение к сакральному времени, предшествующему структурированному существованию человеческой по-

вседневности (профанному времени). Священные календари дают возможность профанному времени периодически обновляться в празднествах, когда символически воспроизводится состояние примордиального хаоса перед сотворением мира. И как «вначале» был сотворен мир, так он и обновляется благодаря воспроизведению акта творения в ходе празднества. Использование масок и красок выражает неструктурированную, необусловленную природу сакрального. Танцы, пение, бег и шествия используются как средства воспроизведения акта творения, стимулирования изначальной жизненной силы. Ритуальные действия распределяют силу в двух направлениях:

— концентрируют ее в определенном месте и в определенное время;

— высвобождают, направляя ее в поток повседневных событий, поскольку первичная вибрация пронизывает все бытие. Новая энергия рассеивает старую, исчерпанную, загрязненную энергию, очищая и укрепляя жизненные сосуды.

Одной из важнейших форм сообщения человека со священным является **жертвоприношение**. Центральный момент всякого жертвоприношения состоит в использовании жертвы (или ее заменителя) в качестве посредника между сакральным и профанным мирами. **Жертвоприношение** (в латинском языке *sacri-ficium*, т. е. «делающее сакральным», «освящающее») представляет собой освящение предлагаемой божеству жертвы, благодаря которому профанный мир вступает в соприкосновение с сакральным, не разрушаясь последним. Вместо этого разрушается предлагаемый божеству объект (жертва), служащая единственным и уникальным каналом связи между этими двумя сферами. В ритуалах жертвоприношения самое главное — это удвоение первоначального (божественного) акта. И поскольку творение в разных религиозных традициях рассматривается по-разному, жертвоприношение



Монограмма формулы
«Намчувангдан»

приношение практикуется в различных формах: сожжение или истолчение «матери-зерна», толчение стеблей «сомы», заклание ягненка без пятен, пролитие крови сакрального существа (например, первенца).

Сакральное являет себя в лице **сакральных особ**, таких, как священнослужители и цари; в особо почитаемых **священных местах** — храмах и образах; в **объектах природы** — реках, горах, деревьях, солнце. Священнослужитель, жрец — это особый субъект в религиозном культе, его ритуальные действия воспроизводят действия божества. Аналогичным образом и царь или император является особым рода посредником между земным и небесными мирами, обладая такими титулами, как «сын неба» или «десница бога».

Так же обстоит дело и с особыми местами, именуемыми «небесными вратами». Храмы и гробницы рассматриваются верующими как места, где действуют особые отношения и ограничения, поскольку там обитает Священное. Некоторым изображениям божества и священным книгам также приписывается особая чудодейственная сила, и они считаются подлинным выражением сакральной реальности. В традиционных обществах образ и храм выступают не просто как творения конкретных художников и архитекторов, но как отражение священной сущности жизни, и их форма и размеры обусловлены их функцией коммуникации с высшим миром. В таком же контексте и **объекты природы** могут наделяться сакральной силой. Солнце, к примеру, рассматривается как воплощение жизненной силы, источник всякого человеческого сознания, как центр вечного ритма и порядка существования. Река, например, Нил у древних египтян или Ганг у индусов, свидетельствует о жизненной силе, воплощенной в географических природных объектах. Священная гора (Синай у евреев; Кайласа у индусов, Фудзияма у японцев) обычно рассматривалась как местопребывание божества, где локализованы сакральная сила, закон и истина.

Измерения сакрального

Согласно своему определению, сакральное пронизывает все сферы жизни. Однако для религиозных представлений, выраженных в священном мифе и ритуале, характерен особый **фокус времени и места** (космос) и особые действующие лица (божества, герои, предки). Когда существование рассматривается с точки зрения

дихотомии сакрального и профанного, то есть признается наличие пропасти между сферой священного и повседневной жизнью людей, очень большое значение имеет способность и умение установить контакт с сакральным. **Священный календарь размечает человеческую жизнь, придавая ей размеренность, и священные празднества дают человеку возможность регламентированной, продуктивной и радостной жизни.**

Сезонные сакральные календари играют особенно важную роль в земледельческих обществах. В самом порядке смены времен года люди усматривают их различную ценность для своего существования. Чтобы подчеркнуть эти различия, сакральный календарь предусматривает **весенние празднества** (когда мир возрождается в соответствующем ритуале) и **осенние празднества**, связанные со сбором урожая, когда возносятся благодарственные молитвы и испрашивается удача и плодородие на следующий год. Здесь господствует циклическое представление о времени, и сезонные ритуалы размечают жизнь индивида, позволяя ему рассматривать ее как вечное возвращение к сакральному истоку.

Аналогичным образом мифы и ритуалы размечают и пространство (космос) на зоны, каждая из которых обладает собственным сакральным значением. Территория обитания человека обладает реальностью, поскольку она находится в контакте с реальностью сакральной. Жизнь существует только на этой территории; вне ее господствуют хаос, ужас и демоны. В истории по большей части «сакральный мир» отождествлялся с определенной территорией: можно говорить о **христианских странах, исторической родине иудеев, исламском мире, среднем царстве (Китай), месте благородных людей (арьяварта) в индуизме и т. д.**

Например, в синтоизме существует представление о **сакральных пространствах** — открытых и очищенных местах, где ожидается появление духов ками. Эти пустые пространства, окружающие храмы синто, называются «сики», «юнива», «ивакура», «кэккай» или «тамаджари». В раннем синто эти пространства часто содержали одинокое дерево, скалу или столб, на которые ками нисходили для временного обитания. Пустое пространство служило своего рода **гранью между сакральным и профанным** и называлось «кэккай». Однако такой гранью может быть не только ровное пространство, но и пропасть, ущелье, горная долина, пещера. Таким образом, синтоизм утверждает, что **иерофанья¹ происходит в сакральных интервалах (разрывах) в пространстве или в вещах.**

¹ Иерофанья (от греч. hiero священный + phanie проявление) — проявление священного.

Согласно синтоизму, ками не обитают в кэкай постоянно. Они приходят и уходят, а постоянный переход между этими двумя состояниями подчеркивает динамичный, изменчивый характер сакрального. Эта концепция ками, впрочем, более присуща народному синтоизму, в котором фигурируют бесформенные, неопределенные духи тама, чем классическому синтоизму с его антропоморфными божествами ками. Не случайно ками (тама) в этом варианте синтоизма хорошо проявляется в средневековых синтоистских мандалах, изображающих появление и уход ками из храма и украшенных изображениями облаков. В японской мифологии (равно как и в китайской) появление божества часто связывается с появлением разноцветного облака, которое является своеобразным знаменем иерофании, «знаком присутствия» сакрального.¹

Освящение той или иной территории при помощи специальных ритуалов означало установление там порядка, санкционированного священным. Например, в ведическом ритуале возжигание огня на алтаре (подразумевалось участие в этом Агни — бога огня) служило установлению космического порядка на микрокосмическом уровне. Поскольку устанавливается порядок, должны существовать особо священные места. Определенные реки, горы, рощи, некоторые человеческие постройки, прежде всего храмы, гробницы и города, оказываются «вратами», «лестницей», «центром», или «столпом», соединяющими небо и землю. Такое священное место одновременно и дает возможность сакральной энергии вливаться в человеческое существование, и придает жизни стабильность и порядок.

Другое измерение сакрального составляет деятельность богов и героев. Нет необходимости в том, чтобы духовными предками были именно конкретные биологические предки; это могут быть даже нечеловеческие существа. Это те могучие силы, от которых зависит выживание, и они могут быть воплощены в облике животных, а могут — в образе того или иного героя, обеспечившего существование своего племени материальными и духовными благами. Если представление о проявлениях сакрального распространяется на социальные отношения в рамках общины (прежде всего на табу), то эти отношения можно рассматривать как одно из измерений, через которые проявляется сакральное. Здесь человеческие ценности сакрализуются при помощи социальных ограничений, предписывающих, с кем

¹ Pilgrim R. B. Intervals (Ma) in space and time: Found. for a religio-aesthetic paradigm in Japan // History of religions. — Chicago. 1985. — Vol. 25. № 3. — p. 262—268.

можно принимать пищу, с кем можно вступать в брак, кого нужно убивать. Установленные сообществом требования формируют определенные отношения. **И эти отношения являются сакральными**, когда они несут на себе печать предельной, вечной, космической силы. Например, освящение власти царя или императора в традиционных земледельческих обществах служило установлению системы порядка и преданности.

Распространяя понятие «сакрализации» на реорганизацию человеческого опыта в контексте каких бы то ни было абсолютных норм, можно увидеть проявления сакрального в таких жизненных измерениях, как история, самосознание, эстетика и философская рефлексия (концептуализация). Каждая из этих форм человеческого опыта может стать творческой силой, позволяющей людям обрести «реальное существование» и более глубокое понимание самих себя.

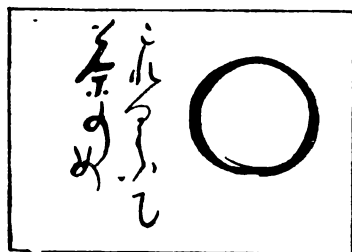
Основные проблемы в понимании природы сакрального

Представители феноменологии религии, употребляющие понятие «сакральное» в качестве общезначимого для всех религий термина, расходятся в оценке природы манифестаций сакрального. **Отто и ван дер Леу** утверждают — в различных формулировках, — что сакральное есть реальность, выходящая за пределы воспринимаемого в символах, образах и ритуалах. Формы (идеограммы), в которых выражается сакральное, вторичны и представляют собой всего лишь человеческую реакцию на «совершенно иное». **Кристенсен и Элиаде**, напротив, рассматривают сакральную реальность как нечто вполне выразимое через конкретные символы и полностью воспринимаемое через соответствующие каналы. **Кристенсен** основное внимание уделяет путям восприятия сакрального, тогда как **Элиаде** описывает его различные проявления, а **Отто** концентрирует свой поиск поверх конкретных форм, устремляя его к метаэмпирическим истокам манифестаций сакрального.

Вторая проблема заключается в том, можно ли считать сакральное универсальной категорией. В различных регионах мира можно обнаружить такие формы

выражения сакрального, в которых ясно проявляется определенная структура религиозного сознания. Это особенно касается некоторых аспектов религий бесписьменных обществ, древнего Ближнего Востока, народной веры в индуизме. Однако неясно, насколько правомерно использование этой структуры в интерпретации большинства религий Китая, социальных приложений индуизма (учение о дхарме), попыток достижения просветления в индуизме (йога), джайнизме, дзэн-буддизме, некоторых формах даосизма, ибо эти религии отвергают понятие абсолютного истока, сущностно отличного от человеческого существования. Если принять понятие сакрального как чего-то высшего по отношению к религиозной структуре, то это предполагает, что сакральное не может не выходить за пределы этой структуры. Поэтому некоторые исследователи находят неуместным использование понятия «сакральное» как универсально применимого ко всем когда-либо существовавшим религиям, так как оно воспринимается многими верующими и религиоведами в применении только к одному (хотя и значимому) типу религиозного сознания.

Идущие в 20 в. дискуссии о природе и проявлениях сакрального основываются на совершенно иных подходах, чем те, которые предлагает сравнительное религиоведение. Например, **Шри Ауробиндо**, индийский философ-мистик, говорит о высшей реальности как о «сознании-силе», а японский мыслитель **Нишида Кита-**



Круг символизирует на одном уровне целостность Вселенной, а на другом — ее Великую пустоту (буддийский знак божественной тайны). Рисунок тушью дзэнского старца Сэн-гая. Япония, 18, век.

ро называет ее «абсолютное Ничто». **Мартин Хайдеггер** утверждает, что «священное» — это то измерение существования, через которое высвечивается все сущее, хотя, по его мнению, и нет никакого абсолютного Бытия, первичного по отношению к экзистенции; есть лишь творческий акт, затрагивающий Ничто. Напротив, протестантский теолог **Карл Барт** отвергает философскую рефлексию и мистическое откровение как пути достижения

сакрального и настаивает на том, что индивидуальное принятие божественного самооткровения в его конкретно-исторической форме — проповеди Иисуса Христа — составляет исходный пункт всякого постижения того, что философы называют «пределным».

Со времен Дюркгейма в социологии религии обычно отождествляют сакральное с теми социальными ценностями, которые нуждаются в сверхъестественном обосновании. Тем не менее сакральное здесь рассматривается как обнаруживающееся в тех случаях, когда нарушается обычный социальный порядок (Р. Келлуа), или как фактор, усиливающий социальную активность по сохранению сложившейся структуры общества (Г. Беккер). В шестидесятые годы общепринятое определение религии как сакральной деятельности, имеющей трансцендентный источник, было поставлено некоторыми исследователями под сомнение. Например, американский социолог Т. Лукман определяет сакральное в современном обществе как тот «смысловой пласт, к которому в конечном счете отсылает повседневная жизнь», и это определение связано с такими понятиями, как «автономный индивид» и «мобильный этос».

Современные представления о сакральном

Рассмотренные выше проблемы показывают, насколько изменился в современную эпоху подход к сакральному. «Естественные и общественные науки сформировали у человека конца 20 в. новое представление о самом себе и снабдили его техническими средствами, облегчившими и усовершенствовавшими повседневную жизнь. Начиная с 18 в. в Европе складываются ориентации на рационализм и критическое отношение к религии и ее притязаниям на господство в обществе, утверждается взгляд на человека как на автономную и секулярную личность. С этого времени в западном мире религиозные авторитеты — Библия, священник, раввин — не являются более главными источниками самоидентификации индивидов. Культуры Востока также все в большей степени утрачивают свои традиционные ориентиры. Практикуются попытки ресакрализации космологии, истории и личного опыта при помощи:

— распространения проблем, прежде относившихся к чисто религиозной сфере, на секулярные области жизни — политику, экономику, педагогику и искусство;

— модификации традиционных теологических положений, этических норм и литургических форм благодаря новым средствам выражения и новому жизненному стилю.

Большое значение для развития религиозной жизни в 20 в. имеет **информационный обмен между религиозными общинами** разных континентов. Он создает возможность экспериментирования с религиозными формами, принадлежащими иным традициям. Например, в 50—60-е гг. немногие из жителей Запада всерьез занимались йогой и дзэн-буддизмом, но огромное множество людей пыталось экспериментировать в этом направлении. Такое экспериментирование с личностным опытом и стилем жизни в 60-е годы рассматривалось некоторыми исследователями как важная форма выражения религиозного содержания. В это же время проводятся экзотические эксперименты по изучению действия психodelических препаратов, практикуются попытки организации новых групповых форм жизни (коммун). В системе ценностей молодежи среднего класса произошел сдвиг от личной материальной обеспеченности к **социально-практическим интересам**. Все это в совокупности можно рассматривать как попытки вернуть утраченный опыт сакрального.

Повсюду в последние годы нашего столетия многие философы и социологи говорят об исчезновении сакрального и предсказывают конец религии. Изучение истории религий показывает, что формы реагирования на сакральное изменчивы и не может быть никакого единообразия во взглядах на природу религии. Находится ли современный человек в новой ситуации по отношению к предельным ценностям, традиционно опиравшимся на чувство сакрального, — это одна из самых насущных проблем сегодняшнего дня. Предположение, что возможен совершенно иной тип реальности, конечно, выглядит нелепым для тех, кому сакральное уже открылось раз и навсегда в одной исторически конкретной форме.

2. Поклонение

Богослужение или, в более широком смысле, поклонение божеству, есть ответ человека тому, что воспринимается им как священное, — сакральной, трансцендентной силе или существу. К типичным формам ответа священному относятся разнообразные культовые акты: ритуальные действия, молитвы, танцы, экстатическая речь, воздавание почестей различным личностям и объектам; церемонии, безмолвная медитация, церковная музыка и пение. Сюда также можно отнести и акты индивидуального ответа сакральному: выраженные в речи и безмолвные молитвы, молчание, принятие тех или иных молитвенных поз, ритуальные действия и жесты, индивидуальные проявления благоговения перед почитаемыми личностями или объектами.

2.1. Сущность и смысл поклонения

Совершение актов поклонения основывается на вере в то, что существует некая область бытия, трансцендентная по отношению к обыденному (т. е. секулярному, профанному) миру, в котором живет субъект поклонения. Акты поклонения служат объединению, по крайней мере, временному, профанного и трансцендентного миров при помощи какого-то одного возможного средства или сразу нескольких. В представлении верующих небесный мир вознесен высоко над земным и удален от него, но его реальность и мощь привлекаются в земной мир благодаря актам поклонения и через них. Субъект поклонения в этих актах переносится из земного мира в небесный или чувствует, что небесный мир опустился на землю.

Акт соединения сакральной и профанной сфер, как представляется верующему, преобразует его жизненную ситуацию, даруя ему здоровье, проясненное миропонимание, обновление жизни или спасение. Таким образом, состояние, побуждающее человека совершать акт поклонения, можно охарактеризовать как состояние, требующее изменения или осознания изменения. Часто человек признает, что его жизнь нуждается в обновле-

нии, и акт поклонения рассматривается как путь к такому обновлению. Иногда акты поклонения вырастают из потребности субъекта в восхвалении священного и выражении своей радости или благодарности за то, что его жизненная ситуация изменилась к лучшему.

В обоих случаях, с точки зрения верующих, изменение происходит благодаря **возвращению субъекта в акте поклонения к примордиальному времени, в сферу, в которой достигается единство и блаженство.** Публичные ритуальные действия часто включают в себя рецитацию мифов о сотворении мира или о его начале; подобная рецитация переносит поклоняющегося из времени и обстоятельств повседневной жизни в примордиальную эпоху, к началу существования мира. **Результатом становится возрождение самого мира и субъекта поклонения вместе с ним.**

К поклонению, особенно в древних обществах, относились весьма заинтересованно, потому что его требовало уже само продолжение жизни. В обществах **первобытных охотников и собирателей** непрерывность добывания пищи зависела от осуществления ритуальных актов, направленных на обеспечение средств поддержания жизни. В **земледельческих обществах** бытовало представление о связи плодородности почвы с ритуалами, обеспечивающими обильные урожаи (например, в сирийской и палестинской религиях). В **государственных религиях (например, религия Древнего Рима)** сохранение общества во времена кризисов рассматривалось как зависящее от соответствующих актов поклонения, с помощью которых **мощь сакрального концентрировалась на конкретных общественных нуждах.**

В древних обществах (и в некоторых современных общинах) считалось, что поклонение оказывает влияние на все стороны социальной жизни, поскольку оно обеспечивает сохранение и возобновление существования как такового. Большинство искусств развивались в тесном контакте с поклонением и обретали признание и набирали силу благодаря тому месту, которое они занимали в ритуале и литургических актах. Во многих древних обществах верховные институты власти (монархии) и обычаи рассматривались как производные от прототипов или архетипов, принадлежащих миру богов. Земное царство понималось как отображение царства небесного. Само по себе поклонение также имело свой небесный архетип; образы богов и богинь модели-

ровались согласно представлениям об их роли в небесном месте поклонения.

2.2. Функции поклонения

Основные функции

Главная функция поклонения — установление и поддержание связи между человеком и священным — имеет различные аспекты. Отношение между земным и небесным характеризуется двойственностью. С одной стороны, человеческая жизнь обогащается и обновляется благодаря тесной связи с сакральным. Но с другой стороны, сакральное представляет собой угрозу, потенциально разрушительную силу, ведь его мощь настолько превышает возможности человека, что встреча с ним воспринимается как смертельная опасность. Эта двойственность взаимоотношений с сакральным находила различные выражения. Латинская фраза «do ut des» («даю, чтобы ты мне дал»), должна пониматься сразу в нескольких смыслах. Поклоняющийся обращается к богам, предлагая им свои дары (жертвы, молитвы, слова благодарности и восхищения, просьбы и жалобы), и боги, слыша его, посылают ему дары, от которых зависит человеческая жизнь. Другое смысловое измерение заключено в латинском выражении «do ut abeas» («я даю тебе, чтобы ты ушел»). Священное может скрыться от общения с человеком, чтобы сохранить человеческую жизнь. Боги могут стать врагами человека, и одной из функций поклонения является сохранение между богами и людьми безопасной дистанции.

В ритуалах поклонения зафиксирована эта двойственная позиция поклоняющегося по отношению к сакральному. Священные места таковы, поскольку здесь однажды явилось и продолжает являться божество. Поэтому такие места должны оберегаться, поклонение должно осуществляться согласно установленным правилам, а святость места — подтверждаться и сохраняться.

Акты жертвоприношения включают в себя предложение богам даров в обмен на полученные или ожидаемые блага. Жертвы всецело посвящены богам, и субъект поклонения не прикасается более к ним. Существуют жертвоприношения, специально предназначенные для того, чтобы отвлечь гнев богов или показать полную

зависимость жертвователя от них. Однако наиболее типичным является такое жертвоприношение, которое учитывает одновременно и благоволение божества, и опасность, исходящую от него. Жертвоприношения связывают воедино божество и человека, формируя и отражая некую общность между ними. Обычно подобные жертвоприношения принимают форму трапезы (например, в митраизме), которую разделяет жертвователь и божество. Главное в ритуале не соблюдение прав и удовлетворение желаний божества, но установление таинственной причастности к жизни, благодати и могуществу сакрального посредством жертвенной трапезы.

Второстепенные функции

Второстепенные функции поклонения — в высшей степени значимые для социальной жизни сообщества и личной жизни индивидов — разнообразны. Важной функцией поклонения является установление и поддержание согласия в обществах, где доминирует какая-то единственная религия. Общность миропонимания, отражающаяся в поклонении, способствует сплочению членов социума. К примеру, в исламских странах регулярное членение дня на пять частей призывами муэдзина к молитве и ежедневные собрания в мечети объединяют социум и отражают его общие черты и суть.

Другая функция поклонения состоит в выработке и поддержании взглядов и установок, обеспечивающих самоидентификацию членов сообщества, идентификацию их друг другом и групповую самоидентификацию по отношению к другим группам. Таким образом, поклонение включает в себя функцию общественного научения: члены сообщества благодаря совместному участию в поклонении научаются обрабатывать почву, осваивают навыки охоты, ведения войны, учатся разрешать конфликты и правильно вести себя по отношению к представителям различных социальных слоев. Поклонение формирует и обогащает саму сущность общества, оно служит также формированию и трансляции религиозной и культурной традиции. В актах поклонения суммируются и накладываются друг на друга моральные, культурные и мировоззренческие установки общества. А в ситуации, когда в обществе какая-то религия является господствующей, такое научение че-

рез ритуал пронизывает все общество. Пример такой ситуации мы обнаруживаем в истории Эфиопии, где Эфиопская Православная Церковь находилась в теснейшей взаимосвязи с характером и целями государства, почти отождествляя себя с ним. Аналогичное положение сохранялось в Буддийском Тибете до китайского вторжения в 1950 г.

Поклонение, осуществляемое какой-либо из отдельных социальных групп общества, преследует такие же цели, но только в рамках данной группы. В ритуалах вырабатывается и поддерживается согласие между членами группы. Выражение в ритуалах поклонения мировоззрения и ценностной ориентации придает последним фундаментальный характер и субстанциализирует их, превращая в основание опирающейся на авторитет сакральной системы законов, привычек и социальной практики. Доктрины и догмы в ритуалах поклонения существенным образом укрепляются и усиливаются. Религиозные истины становятся органической частью самого существования группы, воплощаясь в искусстве, музыке, ритуальных мистериях и актах сообщества. В ритуале также осуществляется групповое наущение, о котором шла речь выше, поскольку он дает группе почву для рефлексии над смыслом своей истории, ритуалов и традиций. Например, воспоминание об исходе из Египта (13 в. до н.э.) стало частью ритуального празднества Пасхи у иудеев.

Третья функция поклонения состоит в обеспечении духовной поддержки на индивидуальном уровне. Поскольку жизнь постоянно угрожает индивиду различными несчастьями и опасностями, связанными как с бытием человека в природе, так и с его функционированием в истории, он стремится в актах поклонения обрести чувство покоя и гарантии благополучия. Поклонение рассматривается как возможность связать вселяющие опасения элементы человеческой жизни с целями и планами божества, и тогда субъект поклонения получает возможность верить в то, что боги разделяют его заботы.

Поскольку для того, чтобы акты поклонения обладали эффективностью, они должны осуществляться «правильно», существует прочная тенденция к консерватизму в вопросе об их формах и интерпретации. Стремление группы или индивида освободиться от тревоги также способствует консерватизму в отношении форм поклонения, так как всегда есть возможность сослаться на

какой-либо давний прецедент разрешения групповых или индивидуальных проблем с помощью поклонения именно в традиционных и привычных формах. Такой консерватизм представляет собой сущностную черту всякой религии, поскольку религия занимается как раз теми проблемами человеческого существования, которые труднее всего разрешить: тайной человеческой жизни, зачатия и рождения, инициацией, вопросами заключения и сохранения брака, болезнями, несчастьями и смертью. Для общества чрезвычайно важно то, что поклонение приносит группам и индивидам чувство бесконечности жизни, надежду на будущее, которое тревожит своей неопределенностью, ощущение стабильного благополучия и здоровья в общем контексте несчастий, страданий и опасностей. Однако здесь есть негативное начало: движение общества вперед сковывается религиозными традициями и требованиями прошлого, которые постоянно поддерживаются в актах и ритуалах поклонения.

2.3. Типы поклонения

Формы и типы поклонения необычайно богаты и многообразны. Можно выделить три основных типа: **корпоративно-экссклюзивный, корпоративно-инклюзивный и индивидуальный.**

А. Корпоративно-экссклюзивный тип

Это тип поклонения, осуществляемый только и исключительно членами данной группы. Подобная группа может связывать свой особый статус по сравнению с другими группами с **уникальной миссией**, выполняемой ею в мире по требованию божества (например, иудаизм, христианство и ислам), или со своими **клановыми, социальными особенностями, спецификой инициации** (тотемистические общества, гностические группы и т. д.), а также с **особыми ритуалами, этическими требованиями и культовой практикой** (адвентисты Седьмого дня и т. д.). Исследования функционировавших в наши дни религиозных групп вскрывают множество сходных черт в их верованиях, и уникальность, которую видит в своей религии сама группа, как правило, в действительности вовсе не является уникальностью. Среди групп такого типа, пожалуй, наибольшей известностью пользуются мистерияльные культы Средизем-

номорья (например, элевсинские мистерии). В подобных группах (это касается и гностических сект, т. е. христианских дуалистических еретических общин) **поклонение основывается на представлении о владении неким тайным знанием, касающимся происхождения мира, подлинной сущности человека, его действительного предназначения в этом мире. Община пополняется новыми членами на основе тщательно разработанной системы инициации.** Исключительность группы в представлении посвященных связана с передачей новообращенным тайного учения с помощью особых ритуалов. Эти ритуалы имеют целью освобождение иницируемого из-под власти материального мира и приготовление его к вступлению в сферы сакрального, от которого он прежде был отлучен.

Тотемистические общества объединяются на основе признания какого-либо животного, растения или природного объекта воплощением сакрального. Члены общины выражают внешним образом свою принадлежность к ней с помощью особой раскраски или татуировок. Группы, абсолютно схожие между собой по языку, обычаям, ритуалам, социальному поведению и культуре, отличаются друг от друга только благодаря различным тотемам, и поклонение в какой-то мере способствует закреплению этого отличия.

Обособленность и исключительность религиозной общины часто закрепляется с помощью тех или иных социальных или этических обязательств, которые берут на себя ее члены. Подобные обязательства всегда связаны с формой религиозного поклонения, присущей данной группе. К примеру, члены христианской протестантской секты меннонитов отказываются от участия в каких бы то ни было военных действиях, вооруженных конфликтах, от военной службы, и это религиозное обязательство накладывает отпечаток на тип поклонения и всю религиозную жизнь меннонитов в целом. Последняя в значительной степени характеризуется тяготением к обособленности от остального общества и прежде всего от государственной машины и обязательств перед государством. Ее духовным ядром является стремление к миру и согласию, осознание значимости моральных требований, предъявляемых к каждому поклоняющемуся.

Подобные же черты отличают поклонение и других групп такого рода. Баптисты, конгрегационалисты и многие так называемые «свободные церкви» (не связан-

ные с государством), в том числе и **меннониты**, характеризуются общностью формы поклонения. Каждый член этих групп должен сам определить для себя религиозные обязательства в соответствии с индивидуальным исповеданием веры. Новые члены вступают в общину только на этих условиях. **Отказавшиеся разделить с членами группы их религиозные обязательства не принимаются в общину.**

Расовые, этнические и языковые различия также способствуют возникновению и сохранению общин подобного типа. **Негритянские церкви** в Соединенных Штатах, хотя в принципе и допускают членство белых, все же фактически превратились в корпоративные религиозные группы из-за дискриминации негров при вступлении в иные общины верующих. Поклонение в негритянских религиозных общинах включает в себя элементы, почерпнутые из африканских религий, и характеризуется рядом психологических особенностей, связанных с положением расового меньшинства, угнетаемого и гонимого «большим обществом». Как правило, богослужение здесь проходит в более свободной форме, чем в религиозных общинах белых, и рядовые члены церкви более активно участвуют в культовой практике и управлении общиной.

Можно привести множество примеров религиозных общин, практикующих **корпоративно-эксклюзивный тип поклонения**. Это новые (нативистической ориентации) религиозные группы в **Японии** и **африканских странах**, сравнительно недавно организованные общины в **США** и **Канаде** (Церкви Христа, Черные Мусульмане и т. д.), а также некоторые религиозные группы **Западной Европы**. Поклонение в этих общинах несет на себе отпечаток проблем, их породивших. Здесь присутствует и **сектантское мировоззрение**, и **национализм**, и неудовлетворенность религиозными представлениями и практикой доминирующих в обществе церквей, и т. д.

В некоторых общинах участие **женщины** в актах поклонения полностью исключено, хотя дискриминация женщин в религиозном плане в последние десятилетия подвергается критике и в этом положении намечаются изменения.

В. Корпоративно-инклюзивный тип

Этот — второй в нашей классификации — тип поклонения, можно сказать, является господствующим на

протяжении всей истории человечества. Он характеризуется тем, что члены социума уже в силу своей принадлежности к нему по рождению становятся членами соответствующей религиозной общины, или, по крайней мере, ее потенциальными членами. Несмотря на наличие ритуалов вступления в общину, которые должны формально соблюдаться, они в большинстве случаев остаются условными. В древнегреческих и римских городах-государствах практиковались культы, участие в которых было доступно всему населению, поскольку они были важной составляющей церемониальной и политической жизни государства. Культовые акты часто проводились за государственный счет, а религиозные лидеры занимали положение официальных функционеров.

В современном американском христианстве многие церкви практикуют корпоративно-инклюзивный тип поклонения, даже если они имеют свои фиксированные доктрины и четко сформулированные требования к своим членам. Некоторые конгрегации организованы как религиозные общины, не принадлежащие ни к одной из признанных деноминаций; естественно, что они представляют инклюзивный тип поклонения. Участие в богослужении здесь открыто для всех желающих независимо от их религиозных убеждений. Члены одной из конгрегаций могут одновременно быть членами другой и при желании принимать активное участие в создании третьей, при этом их членство везде является полноценным, имея в виду участие в совершении таинств. Различия, отделяющие друг от друга многие деноминации и церкви, в своем большинстве утрачивают былое значение.

В Римской Католической Церкви также теперь действует гораздо меньше ограничений на участие в поклонении, нежели прежде, в особенности ситуация изменилась после Второго Ватиканского Собора. Подобное же нарастание инклюзивности наблюдается и в других религиях. Во многих регионах мира на иудаистское богослужение допускаются неиудеи, даже если они не желают принимать иудаизм официально. В индуизме, буддизме, синтоизме в поклонении также могут участвовать не только формальные адепты этих религий, но и все желающие. В целом большинство религий мира сейчас допускают на свои публичные богослужения всех, независимо от конфессиональной принадлежности. Однако отдельные ритуалы и церемонии могут быть закрыты для доступа иноверцев.

С. Индивидуальное поклонение

Название этого типа поклонения говорит само за себя. **Индивидуальное поклонение** может осуществляться и в рамках публичных ритуалов и церемоний, но в большинстве религий всегда оставляется место для индивидуальных молитв и обрядов. **Индивидуальное поклонение** может обогащаться посещением корпоративных актов богослужения, исповедью, участием в различных ритуалах и процессиях; люди определенного психологического склада получают большое духовное удовлетворение от поклонения, совершаемого в обществе единомышленников и единоверцев, и придают меньшее значение молитве в одиночестве или в семейном кругу. Другой тип верующих ориентирован противоположным образом: для них публичное поклонение в установленных формах лишено глубинного смысла и интимности, потому они стремятся выразить свое религиозное чувство, сами слагая молитвы, стремясь ощутить присутствие сакрального в одиночестве. **Большинство религиозных общин и большинство верующих людей рассматривают сочетание публичных и индивидуальных форм поклонения как оптимальный вариант духовной жизни.** Публичные акты поклонения лучше выражают глубину религиозной традиции, через них сильнее ощущается мощь сакрального. В современном западном мире, где высокой степени достигла эрозия традиционных религий, для индивидов особенно значима та помощь, которую оказывают им публичные акты поклонения. **Единоверцы, собираясь вместе, достигают такой остроты религиозного чувства, которая становится все более труднодоступной для верующего-одиночки.**

Индивидуальное поклонение отличается соблюдением специальных правил и методик, позволяющих сконцентрировать внимание верующего на священном. Тишина, чтение молитвенных текстов, использование четок служат этой цели, усиливая у поклоняющегося ощущение присутствия божества. Такую же роль выполняют особые молитвенные позы, музыка, произведения искусства, например, иконы или скульптурные образы божества. Акт поклонения имеет своей целью временное отвлечение индивида от повседневных дел и забот и сосредоточение его мыслей на сакральном, единение с единоверцами и Богом, привлечение в его жизнь

участия высших сил. Это может быть и акт, направленный на установление индивидуально-личностной связи с сакральным (как в мистицизме), преодоление своей физической природы, движение к «обожению».

Исторические типы актов поклонения

Некоторые религии понимают поклонение прежде всего как служение единому божеству, Богу в иудаизме, христианстве и исламе, Амитабха-Будде в буддизме махаяна. В этих религиях поклонение какому-либо иному существу или объекту помимо единого Бога рассматривается как идолопоклонничество. Однако другим существам, личностям и объектам могут воздаваться значительные религиозные почести в силу их особой приближенности к Богу.

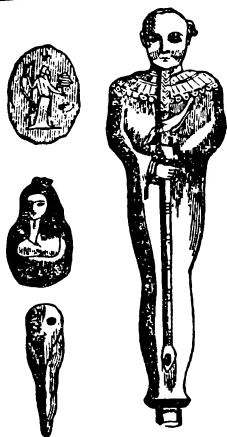
Некоторые личности рассматриваются как объекты глубочайшего религиозного почитания. Наиболее известные случаи — это почитание Девы Марии в христианстве, особенно в католицизме, культ бодхисаттв в буддизме махаяна, почитание пророка Мухаммада в исламе и почитание Иисуса Христа в тех христианских конфессиях, которые не делают упор в своих богослужениях на его сакральной природе как Бога и Сына Бога.



Идол, найденный в Хорсабаде

Меньшее по значению место в системе поклонения занимают святыне, особенно в римско-католической церкви и в православии. Согласно господствующим в христианской традиции представлениям, святые причастны славе и могуществу Бога благодаря своей безгрешной жизни и часто благодаря мученичеству. Святые помогают поклоняющемуся, выступая в качестве посредников между ним и Богом. В древнем Израиле, несмотря на строгий монотеизм, особым почитанием пользовались протцы (патриархи) — Авраам, Исаак и Иаков. Часто их имена упоминаются в иудаистских молитвах, обращенных к Богу. Почитание святых наблюдается в буддизме, джайнизме и исламе.

Реформисты называли идолопо-



Идолы Терафимы

клонничеством тип поклонения, включающий в себя культ Девы Марии и святых. Опасность идолопоклонничества виделась в его тенденции к рассеиванию религиозных чувств верующего и отвлечению его от православного единого Бога. Поэтому в древнем Израиле тщательно следили за тем, чтобы ни одному объекту или существу из сотворенного мира не воздавалось божеских почестей, а также запрещали создавать какие-либо зримые образы божества. Согласно строго монотеистическим и реформистским представлениям, если поклонение не концентрируется вокруг единого Бога, в нем начинает преобладать

тенденция к превращению религиозного культа в магию. Собственно говоря, религию и магию трудно отделить друг от друга, но в вопросах, связанных с поклонением, их различие очевидно: религиозное поклонение есть ответ священному, божеству, силам, которые не контролируются и не могут контролироваться человеком. Магия же представляет собой как раз попытку установить контроль над сверхъестественными силами и использовать их для реализации своих конкретных целей.

Но поклонение Деве Марии, бодхисаттвам, святым или их останкам в различных религиях, иконам в православии не может рассматриваться как идолопоклонничество. Такое поклонение скорее направлено на признание величия и могущества Бога и красоты, благородства и морального превосходства тех, кто находится в близкой связи с Богом или сферой сакрального. Поклонение Богу дополняется почитанием тех лиц, жизнь которых была особым образом соединена со священным.

2.4. Роль места и времени в поклонении

Поклонение обычно происходит в определенное время и в определенном месте. Поэтому значение религиозного календаря для общины огромно: акты поклонения связаны с критическими периодами в ее жизни.

Охота, сеяние и сбор урожая соотносились с теми или иными религиозными ритуалами и празднествами. Начало года (обычно во время весеннего или осеннего равноденствия, зимнего или летнего солнцестояния), новолуние (иногда полнолуние), или начало новой недели рассматривалось как особенно благоприятное время для религиозных ритуалов и церемоний. Даты и праздники, связанные с географической спецификой существования данной общины или с ее историей, также обычно отмечаются актами поклонения.

В общинах с разработанной структурой поклонения в сутках часто выделяются особые периоды богослужения (например, в исламе, в христианских монастырях). Специальными ритуалами и церемониями отмечаются даты рождения (25 декабря в христианстве) и смерти основателей религии. В некоторых общинах также есть ритуалы, связанные с событиями жизни святых.

Для определения наиболее подходящего времени поклонения имеет большое значение представление о том, что сакральное проявляется с наибольшей силой в те или иные конкретные периоды. Во многих древних обществах (и некоторых современных религиозных общинах) акт поклонения, осуществляемый в первый день Нового года, рассматривается как реальный акт творения мира заново. Рецитируя миф о сотворении мира, участники акта поклонения возвращаются назад в примордиальное время, к истокам природного и исторического существования, и участвуют в обновлении космического порядка. На Ближнем Востоке в древности такие празднества имели фундаментальное для общества значение. В Вавилоне весной отмечался праздник Акиту, символизировавший возрождение природы, восстановление божественного миропорядка, определение судьбы каждого человека на следующий год. Решающим фактором в установлении времени ритуальных празднеств был естественный ритм сезонных земледельческих работ — подготовки почвы, сеяния, полива, сбора урожая и ожидания начала следующего сева. Мир стареет, плодородие снижается, но в строго определенное время жизнь возрождается и природа опять готова принести человеку свои дары.

В древнем Израиле ритуальные празднества были также изначально связаны с природным ритмом, но впоследствии стали ассоциироваться с историческими событиями, имевшими место в жизни общины. Сбор урожая ячменя ранней весной религиозное сознание

связало с исходом евреев из египетского рабства (Пасхой). Созревание пшеницы (Пятидесятница, семью неделями позже) ассоциируется с дарованием божественного Закона (Десяти заповедей) на горе Синай. Праздник урожая фруктов и олив ранней осенью (Суккот) отождествлялся с периодом странствий еврейского народа в пустыне, который предшествовал их исходу в Землю Обетованную. Таким образом, вся система поклонения в иудейской общине была связана с событиями древней истории народа, и эта связь создавала возможности сфокусировать поклонение на моральных и социальных требованиях, выдвигаемых сакральным. Подобного рода «историзация» сезонных ритуальных празднеств имела место и в других религиозных сообществах (иранской религии, христианстве, исламе).

Священные места поклонения

Поклонение осуществляется в строго определенных местах. Эти места становятся почитаемыми и пригодными для богослужения благодаря наблюдавшимся здесь явлениям священного. Иногда это бывают одновременно и места, обладающие особым природным и историческим значением для данной общины: родники, реки, деревья, у которых члены сообщества собирались для обсуждения своих дел, холмы и горы, защищавшие племя от вражеских набегов, и т. д. Горы пользовались особенным почитанием, поскольку считалось, что на большой высоте поклоняющиеся вступают в более тесную связь с небесным миром.

Место поклонения, прежде всего его центр, рассматривалось как особый род пространства, где регулярно является людям священное. В некоторых религиях оно символизирует своего рода географический и сверхфизический центр Земли, где встречаются боги и человек, небо и земля. Святость этого места должна поддерживаться и сохраняться. Отсюда возникает необ-



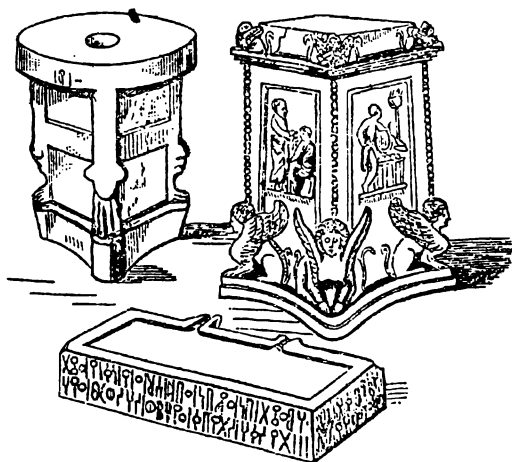
КААБА

ходимость существования **особых лиц**, которые охраняли бы священное место и объясняли бы верующим, какие именно акты поклонения они должны здесь совершать. Кроме того, сакральное место должно быть чем-то отмечено внешним образом. Это может быть всего лишь **священный камень**, на котором приносятся жертвы богам, а может быть храм.

Места поклонения могут выбираться иначе. Храмы, пагоды и мечети строятся для увековечения специфического личного религиозного опыта **лидера общины**. Место может стать священным благодаря тому, что оно ассоциируется с жизнью какого-либо **святого** или особо почитаемого сакрального лица. Например, в шаманических культах дом, где живет шаман, часто рассматривается как место поклонения, наделенное особым сакральным значением. **Хижина отшельника** может стать местом паломничества и поклонения, а там, где произошло **чудо**, память об этом увековечивается религиозной общиной.

Все главные религии мира имеют свои установленные традицией места поклонения. Храмы, мечети и церкви могут строиться за счет государства или на пожертвования частных лиц — аристократов, купцов, банкиров или религиозных деятелей. Всегда имеются установленные **архитектурные каноны**, и храмовые здания возводятся в строго определенном стиле, характерном для данной традиции, по одним и тем же правилам пространственной ориентации. Обычно храмы и церкви **обращены к восходящему солнцу**, то есть строго на восток, своей наиболее сакральной частью, например алтарем в христианстве, так что поклоняющиеся располагаются во время служб и ритуалов лицом к востоку.

В Южной Индии до настоящего времени сохранились храмовые **ритуалы почитания солнца** (сурья пуджа). Храм, посвященный солнцу, представляет собой **мандалу**. Его внутреннее помещение — **сакральное пространство** — отделяется от профанного стенами. Особой сакральностью отличается расположенная в центре храма **гарбха гриха** («комната-яйцо») — небольшое помещение с толстыми стенами без росписей. Она — символ начала космоса. **Центр храма** одновременно символизирует и **утробу**, из которой появился космос, и **космическую ось**, соединяющую небо и землю. Храм, таким образом, является космологической и космогонической моделью. Входя в храм, приближаясь к святилищу и выходя из храма, верующий символически возвращается к изначальной целостности, умирает для мира и,



Древние языческие жертвенники

очистившись, снова возвращается в мир.¹

Сакральное пространство и время образуют в своей совокупности структуру, организующую ответ поклоняющихся сакральному. Конечно, здесь существует опасность, что акт поклонения, совершаемый в строго определенное время, может стать рутинным, утратив открытость новым перспективам и новому опыту. Однако **упорядоченное в пространственном и временном отношении поклонение вводит в разумные пределы тот страх, который верующий испытывает перед священным.** Оно дает возможность общаться с миром сакрального в испытанных, богатых интеллектуально, духовно и эстетически формах.

2.5. Объекты поклонения

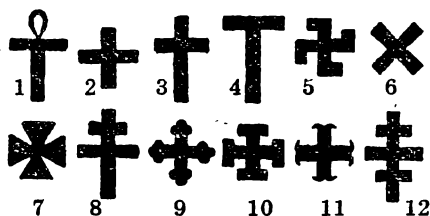
В различных религиозных сообществах поклонение опирается на многообразные виды деятельности и вспомогательные объекты. Как правило, **всякое поклонение предполагает наличие алтаря** — земляного, каменного (хотя бы простого камня без инструментальной обработ-

¹ Malville G. M. Sun worship in contemporary India // Man in India. — Ranchi. 1985. — Vol. 65. № 3. p. 225—230.

ки) или металлического. Обычно на алтарь возлагаются приношения — зерно, скот, фрукты, цветы. **Алтарь и жертва** — оба причастны сакральности акта поклонения и потому отдалены от мира обыденной жизни. **Жертва** тщательным образом подбирается и подготавливается к ритуалу согласно **строгим определенным правилам**. Одна из основных обязанностей лица, руководящего поклонением, сводится к оказанию помощи каждому из поклоняющихся в правильном осуществлении жертвоприношения: он проверяет соответствие жертвы общепринятым требованиям и руководит действиями приносящего жертву.

Священные тексты религиозного сообщества, которые рецитируются в акте поклонения, **четки** и другие объекты помогают верующим **сосредоточиться на восприятии священного** и стать на время причастными его мощи. Во время поклонения используются также **изображения богов, тотемы или иные религиозные объекты**, самых разных форм и приготовленные из разнообразных материалов.

Подобные изображения **не отождествляются** с самим божеством в процессе поклонения, но рассматриваются как выполняющие **репрезентативную функцию**. Как мы уже отмечали выше, в некоторых религиозных сообществах (прежде всего в иудаизме и исламе) на изготовление таких **образов божества** и поклонение ему с опорой на них наложен **строжайший запрет**. Однако с точки зрения многих других религиозных групп поклонение без зримых образов, представляющих незримое божество, выглядит обедненным, ведь речь идет о потребности большинства поклоняющихся видеть перед



Разные виды креста:

- 1) древнеегипетский крест с петлей; 2) греческий;
- 3) латинский; 4) Т-образный; 5) свастика;
- 6) св. Андрея; 7) папский; 8) якорекрест;
- 9) виселищный; 10) трилистниковый;
- 11) лоренский (русский патриарший); 12) мальтийский

собой чувственно воспринимаемый объект, к которому можно адресовать свои переживания и изъясления веры. Результатом такой ориентации поклонения стал расцвет изобразительных искусств — **храмовой живописи и скульптуры**, несмотря на реальную опасность отождествления в сознании верующих зримого образа священного с самым священным.

Сконцентрировать внимание поклоняющихся на священном в значительной степени помогает и особая деятельность, лежащая в основе всякого поклонения. Например, в восточном православном христианстве **божественная литургия** служит как бы мистериальной иллюстрацией идеи спасения человечества в Боге. Одевания, иконы, церковная музыка, ритуальные движения осуществляющих литургию объединяются в целостном действе, символизирующем освобождение от власти греха и смерти.

В поклонении могут также занимать важное место **ритуальные танцы**. В архаических религиях существуют специальные танцы, связанные с охотой, ритуалами, направленными на обеспечение плодородия почвы, с брачной церемонией. Известен экстатический танец дервишей в исламском мистицизме. Назначение ритуального танца прежде всего в том, что он открывает для верующих путь к религиозному экстазу — феномену, известному во многих религиях. Экстатический вариант поклонения, например, характерен для шаманизма (Центральная Азия); в экстаз впадают знахари в племенных культах американских индейцев и австралийских аборигенов и т. д. В экстаз впадали жрицы-пифии в Дельфах (Древняя Греция) и сивиллы (Древний Рим). В 20 в. экстатическое поклонение практикуют некоторые секты христианского направления, например, **пятидесятники**. Во многих религиозных сообществах высоко ценилась и ценится очевидная для окружающих переполненность человека сакральным Духом.

Среди прочих важных разновидностей деятельности человека в процессе поклонения можно назвать следующие: **молитвы, индивидуальные и публичные проповеди и поучения**, обычно сопровождающие поклонение; **активное молчание** (например, практикуемое квакерами). Одним из наиболее распространенных видов деятельности, связанных с поклонением, является музыка, хотя некоторые ее формы иногда признаются той или иной конфессией неподобающими и непригодными для

использования в процессе поклонения. Например, группа свободных церквей, известных как **Церкви Христа**, запрещает использование **инструментальной музыки** при богослужении. Иные способы сосредоточения внимания на присутствии священного давно уже занимают важное место в религиозной практике и истории религии. **Куль**т предков характерен для множества религиозных сообществ; **бюсты**, увековечивающие память предков, в Древней Греции и Риме ставились на домашних алтарях. Религиозного почитания также удостаивались герои племени и города.

Во многих сообществах верующих практиковался **культ царя или императора**. В Древнем Египте и Месопотамии, как уже отмечалось, царь рассматривался как сын и наместник верховного бога (обычно бога Солнца). Царская власть понималась как дар богов и продолжение их сакрального могущества.

В лице царя или императора верующие стремились видеть пример силы, красоты, мудрости и благодати. Это и было основным психологическим мотивом религиозного почитания царской власти.

В фокус поклонения попадали также и **жрецы**, и **священнослужители**. Верующие обычно испытывали и испытывают желание перенести отблеск сакрального могущества и авторитета на религиозного лидера. Ему приписывали особую святость и недостижимую для других поклоняющихся способность осуществлять связь с божеством в процессе поклонения. **Важнейшая функция лидера состоит в том, чтобы обеспечивать поклоняющемуся возможность наиболее активного участия в установлении отношений коммуникации между человеком и священным.** Поклонение не обязательно должно быть связано с верой в божественную личность или в некую трансцендентную небесную силу. Главное в акте поклонения — это вера в то, что существуют силы, внешние по отношению к нашему повседневному опыту, которые откликаются на молитвенное обращение к ним и оказывают влияние на нашу жизнь. **Полнота существования человека зависит от того, насколько оно включает в себя деятельность, актуализирующую высоты и глубины его внутреннего измерения.** Религиозное поклонение дает человеку способ подняться над обыденной жизнью и обновляет его самого и окружающий мир.

3. Понятие и формы ритуала

Выполнение ритуалов, или церемониальных актов, предписываемых религиозной традицией, составляет **специфический тип поведения**, который можно проследить в любом известном науке обществе. Поэтому ритуал можно рассматривать как информацию, позволяющую дать определение и описание человеческой реальности.

3.1. Сущность и смысл ритуала

Иногда человека представляют и описывают как существо, преимущественно **рациональное, экономическое, политическое или играющее**. Но можно интерпретировать его и как **существо ритуальное**, и проследить четкую параллель между его ритуальным и вербальным поведением. Точно так же, как язык является символической системой, построенной по определенным правилам, и **ритуал представляет собой систему символических актов**, которая тоже строится на основе определенных правил.

Сложный, но явный параллелизм между ритуалом и **языком** можно увидеть, рассматривая исторические попытки объяснения ритуального поведения. В большинстве таких объяснений **язык выступает как важнейший фактор, связанный с сущностью ритуала**. Имеется в виду прежде всего конкретная форма языка — **язык мифа**.

Мифы рассказывают о происхождении богов, космоса, человеческих типах и группах, а также о ключевых институтах культуры и общества. Некоторые эпизоды ритуала заново разыгрывают события первых времен, пытаясь приспособить присущую этим событиям силу для достижения сегодняшних целей членов данной культуры (например, приспособление к состоянию зрелости и излечение больного). С мифами и ритуалами могут сосуществовать стандартизованные схемы толкований, которые по своему значению могут быть приравнены к теологической доктрине или дорасти до нее.¹ **Миф и ритуал — это фундаментальные понятия вся-**

¹ Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 42.

кой теории религии. По выражению одного из исследователей, «ритуал — это язык религии».¹ Если раньше в традиционных представлениях феноменологии религии ритуал определялся как некий компонент религии, то сейчас впору «попробовать сформулировать нечто противоположное: религия является частью универсума ритуала»².

Рассмотрим три наиболее общепринятых подхода к проблеме сущности и происхождения ритуала.

1. Генетический подход представляет собой попытку объяснить ритуал, как и религию в целом, при помощи теории их исторического происхождения. В большинстве случаев подобные теории основываются на эволюционной гипотезе развития ритуала на протяжении истории человечества. Базисной посылкой этого подхода является идея о том, что онтогенез (развитие индивидуального организма) воспроизводит в ускоренной форме филогенез (эволюция вида); например, человеческий эмбрион последовательно проходит в своем развитии все стадии эволюционной истории человека. С этой точки зрения создание исчерпывающей теории ритуала зависит от того, будут ли обнаружены следы древнейших культур и культов. Сторонники этого подхода считали, что если им удастся обнаружить этот исторический первокульт, они смогут с его помощью дать объяснение всем современным ритуалам.

Этого подхода придерживались многие авторы, и на его основе возникло множество гипотез. В поисках первокульта исследователи обратились от хорошо известных и обладавших письменностью культур к бесписьменным, казавшимся менее сложными. Понятие «примитивная религия» и «примитивная культура» родились в рамках этого подхода. В качестве первокультуры и первокульта выбирались самые различные культуры и ритуалы, жертвоприношения человека и животных стали одной из главных тем ученых спекуляций; причины и мотивы возникновения ритуалов жертвоприношения обсуждались ведущими научными авторитетами. С точки зрения британского библииста У. Робертсона Смита жертвоприношения мотивировались стремлением первобытных народов к установле-

¹ Gill S. D. Beyond «the primitive»: The religions of nonliterate peoples. Prentice-Hall. 1982. p. 76.

² Jensen J. S. Ritual between art and control // *Temenos*. — Helsinki. 1986. — vol. 22. p. 110.

нию более доверительных отношений со своими богами. Таким образом, представители этого подхода стремились найти истоки ритуальной практики в тотемистических культах. Многие авторы рассматривали тотемизм как самую раннюю стадию развития религии и ритуала. Однако им так и не удалось прийти к согласию по поводу общей стадиальной схемы эволюции религиозных верований и культов. Согласно взглядам ряда ученых ритуалы очищения, приношения даров, искупительных жертвоприношений и богослужения представляют собой вторичную стадию развития первобытного жертвенного ритуала. Христианское таинство евхаристии (Святого Причастия) рассматривалось как позднейший результат эволюции того же самого тотемистического ритуала жертвоприношения.

Влияние теории Робертсона Смита можно увидеть в трудах сэра Джеймса Фрэзера, Эмиля Дюркгейма, Зигмунда Фрейда. Хотя каждый из них только отталкивался от идей их общего предшественника, не вполне с ним соглашаясь, жертвоприношение и тотемизм оставались для них главными ориентирами в их поисках единого истока религий. Фрэзера этот поиск привел к созданию магической теории происхождения религиозной веры. Дюркгейм пришел, вслед за Смитом и Фрэзером, к необходимости искать первокульт в австралийском тотемизме. Он считал, что именно в рамках тотемизма впервые возникает разделение человеческого опыта на сакральный и профанный. Ритуальное поведение предполагает уже наличие особого отношения к сакральному, а сакральное, согласно Дюркгейму, есть лишь символическое отображение реального общества. Фрейд в своей последней работе — «Моисей и монотеизм» — также настаивает, что истоки религии и ритуала следует искать в жертвоприношении.

2. Функциональный подход к изучению ритуального поведения, несомненно, возник благодаря трудам Смита, Фрэзера и Дюркгейма, но уводит совсем в другую сторону. Уже мало кто из современных исследователей религии начинает с поиска истоков мифа, поклонения и ритуала. Эволюционно-генетическая гипотеза ритуального поведения отвергнута большинством ученых как совершенно бесплодная с точки зрения объяснения природы религии. Гипотезы такого рода не могут быть верифицированы и поэтому их невозможно ни принять, ни отвергнуть. Отказавшись от попыток гене-

тического объяснения ритуала, ученые обратились к эмпирическим данным, собранным путем длительных наблюдений.

Если для генетического подхода центральным понятием было понятие истока, то центром функционального подхода становится понятие функции. Иначе говоря, здесь пытаются определить природу и сущность ритуала исходя из той функции, которую он выполняет в обществе.

Функционализм пытается объяснить ритуальное поведение, используя такие понятия, как «индивидуальные потребности» и «социальное равновесие». Ритуал здесь рассматривается как адаптационная реакция человека на воздействие окружающей социальной и физической среды. Этот подход был принят большинством ведущих авторитетов социологии религии; его разделяют Б. Малиновский, А. Р. Радклифф-Браун, Э. Эванс-Причард, Т. Парсонс, Э. Лич.

Большинство концепций ритуала, разработанных на основе функционализма, связывают ритуальное поведение с потребностью общества в самосохранении. Сильной стороной этого подхода, по мнению его сторонников, является то, что он одновременно выступает и как логический, и как эмпирический. Однако такое заявление дает серьезные основания для критики. Если цель функционализма состоит в объяснении причин существования в обществе ритуалов, то необходимо четко определить такие понятия, как «потребность», «самосохранение», «нормально функционирующее общество». Если функционализм утверждает, что общество функционирует нормально только когда удовлетворяются все насущные потребности его членов, и если далее заявляется, что ритуал существует как форма удовлетворения потребности, то этим ничего не проясняется, а лишь совершается отсылка к эмпирическому уровню.

3. Религиоведческий подход

Третий подход к проблеме ритуала связан с исследованиями в области религиоведения и истории религии. Различие между этим подходом и двумя описанными выше заключается в том, что большинство религиоведов, признавая правомерность критики эволюционной гипотезы со стороны функционализма, все же отвергают и последний как неадекватное объяснение природы ритуала. Большинство крупных историков религии — Герард ван дер Леу, Рудольф Отто, Иохим Вах, Мирча

Элиаде и другие — придерживаются точки зрения, что смысл ритуального поведения состоит в выражении интуиции священного, то есть трансцендентной, предельной реальности. Этот подход, однако, никогда не предлагался в качестве попытки объяснить природу ритуала. Как научная гипотеза он еще менее подлежит верификации, чем эволюционизм, поскольку существование самой трансцендентной реальности методами науки не может быть ни подтверждено, ни опровергнуто.

Функции ритуала

Ритуальное поведение, установленное и зафиксированное религиозной традицией, наблюдается повсеместно на протяжении всей истории человечества. Для того чтобы выделить **ритуальное поведение** среди всех прочих типов человеческого поведения, мы будем использовать термины «**сакральное**» (трансцендентное) и «**профанное**» (все то, что связано с пространством, временем и причинностью).

Хотя и не существует общепринятых определений сакрального и профанного, все же исследователи, пользующиеся этими терминами, пришли к известному согласию относительно их содержания. Дюркгейм понимает ритуал как форму деятельности. Согласно его концепции, объектом (сферой приложения) ритуала является система верований данного социума, которая конституируется классификацией реальности на две области: сакрального и профанного. Такая классификация представляет собой сущностную черту всякой религии. Религиозные верования, мифы и т. п. рассматриваются как выражение сакрального, а ритуал — как форма социального поведения индивида, раскрывающая его отношение к сакральному и к профанному. Сакральное — это заповедное и удаленное. Функция ритуала в сообществе заключается в том, что он регламентирует взаимоотношения людей с сакральным, служа как бы мостом, по которому осуществляется переход от профанного к сакральному и обратно.¹ Хотя разграничение сакрального и профанного рассматрива-

¹ «Ритуал, по сути дела, «разыгрывает» тему священного, эксплицирует его, указывает операционные знаки его формирования, нахождения его признаков, опознания. В ритуале, подобно божеству, священное открывает себя участникам этого священ-

ется как абсолютное и универсальное, существует почти бесконечное многообразие форм, в которых проявляется эта дихотомия, не только в различных культурах, но и в рамках одной и той же культуры. То, что в одной культуре выступает как **профанное**, для другой может быть **сакральным**. Одно может проявляться через другое и в одной и той же культуре. Понимание сакрального и ритуальные правила отношений с сакральным и профанным варьируются в зависимости от **социального статуса участника ритуала**. То, что является заповедным для царя, жреца или шамана, может не быть таковым для всех остальных членов сообщества, несмотря на то, что первых и вторых объединяет одна общая система верований.

Кроме дихотомии сакрального и профанного, **ритуальная деятельность** характеризуется следующими чер-

нодействия (эпифания). Поэтому именно в ходе ритуала складываются те наиболее благоприятные условия, в которых возможно максимально полное выявление священного и его видов. В частности, на ритуал ориентировано и его структурой и ходом развития мотивировано основоположное развитие двух видов священного — позитивно-открытого и негативно-скрытого. В первом случае священное связано с присутствием в нем божественного начала, открытого людям, которые положительно-применяюще оценивают его и стремятся к нему. Во втором случае священное связано с запретом для человека входить с ним в контакт: оно скрыто и приближение к нему грозит опасностью; в отношении такого священного человеку следует соблюдать осторожность, удаляться от него.

Ритуал обучает своих участников различать эти два типа священного через указание двух полюсов «выявленности» — славы божества как максимальной яркости и энергии воплощения и запрета, табу как максимальной сокровенности, невидимости божественного начала...

...Другой пример особого положения священного в ритуале связан с формами его «феноменализации». Заключительный этап ритуала, воспроизводящий (точнее, сам являющийся) **завершение** творения как достижение **высшего совершенства**, представляет собой кульминацию священного, его апофеоз, предельное его возрастание... Темой этого благодатного, миро- и жизнестроительного возрастания является основной в ритуале и в воспроизводимом им первособытии — **возрастает в процессе творения мир, возрастает социальная структура, возрастают жертва, жизненная сила («мана»), религиозная энергия, божественная мощь»** (Топоров В. Н. О ритуале. Введение в проблематику. — В кн.: Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках. М., 1988. С. 36.)



Ритуал вызывания дождя.
Наскальная живопись
(Южная Африка)

тами:

— чувства благоговения, ужаса и любви, испытываемые по отношению к священому;

— зависимость ритуала от системы верований, как правило, выраженной на языке мифов;

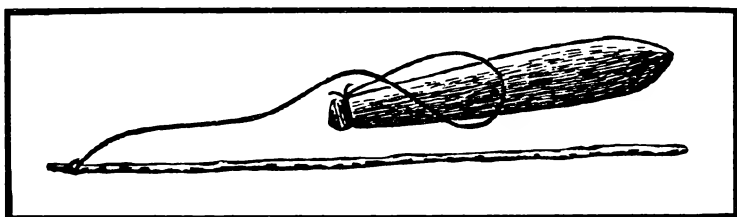
— функционирование ритуала как символической по отношению к сакральной деятельности.

Эти характеристики ритуального поведения выделяются большинством исследователей и практически никем не оспариваются.

В центре дискуссий по поводу функций ритуала находится проблема соотношения ритуальной деятельности и веры. В точности это соотношение установить крайне трудно. Некоторые авторы считают **первичным** и определяющим фактором **ритуал**, некоторые — **миф**. В ряде случаев различие между ритуалом, мифом и системой верований настолько стерто, что ритуал рассматривается как целостность, включающая в себя миф или веру.¹

Функции ритуала определяются в зависимости от того, как определяется его смысл и назначение. Здесь, как мы отмечали выше, возможны два подхода: ритуал может описываться как символическое выражение реальных **социальных отношений**, статуса индивида в обществе, а может — как символическое выражение **отношения человека к трансцендентной, нуминозной (духовной) реальности** и к предельным ценностям сообщ-

¹ В работе «Структура и история» В. Буркерт рассматривает соотношение мифа и ритуала, объединяя их на структурном уровне. По его мнению, ритуал древнее, чем миф, так как **определённые формы ритуального поведения можно обнаружить даже у животных**. Тем не менее ритуал и миф имеют общие черты: в основе того и другого лежат «**базисные биологические или культурные программы действий**»; и миф, и ритуал выполняют коммуникативную функцию.



Магическое приспособление бушменов для вызывания дождя щества¹. Как бы ни интерпретировать ритуал, это прежде всего символическое, внерациональное поведение. Это означает, что в ритуальной деятельности отсутствует буквальное, практическое целеполагание, ритуал не целенаправлен. **Внерациональность** ритуала на профанном уровне характеризуется при помощи таких понятий, как латентность, направленность и символизм. Проблема в том, что ученый описывает ритуал всегда с точки зрения стороннего наблюдателя. Является ли в действительности ритуальное поведение рациональным или внерациональным, это зависит от того, рассматривает ли его сам участник ритуала как символическое выражение нуминозной, социальной и психологической реальности. Трудно представить себе буддиста, христианина или австралийского аборигена, которые согласились бы, что их ритуальные действия и верования суть всего лишь символы некой реальности, какой бы она ни была. Однако представление о сакральном как тран-

¹ Сравните: «Ритуал обнаруживает ценности группы на самом низшем уровне... люди выражают ритуалом то, что более всего тревожит их, а так как формы выражения обусловлены и непременны, то в итоге и обнаруживаются эти ценности. В изучении ритуала я вижу ключ к пониманию главного в строении человеческих обществ» (Wilson M. Nyakyusa Ritual and Symbolism. — *American Anthropologist*. 1945. Vol. 56, № 2. p. 241.).

«Не случайно, что смысл жизни и ее цель человек космологической эпохи полнее всего переживал именно в ритуале. Можно думать, что ритуал был основой, наиболее яркой формой **общественного бытия** человека и главным воплощением человеческой способности к **деятельности**, потребности к ней. В этом смысле ритуал должен пониматься как прецедент любой производственно-экономической, духовно-религиозной и общественной деятельности, их источник, из которого они развились...» (Топоров В. Н. О ритуале. Введение в проблематику. — В кн.: *Архаический ритуал в фольклорных и раннелитературных памятниках*. М., 1988. С. 16).

сцендентной реальности может очень близко подходить к собственному переживанию участника ритуала.

Необходима новая теория, которая преодолела бы фундаментальную неполноценность функционалистского подхода к проблемам ритуала и веры. Успехи в изучении языка могут способствовать выработке более адекватного объяснения невербального поведения вообще и ритуала в частности.

Типы ритуалов

В связи с описанными выше трудностями в интерпретации ритуалов стоит попытаться внести некоторую ясность, выстроив их типологию.

А. Имитативные ритуалы

Понимание всякого ритуала невозможно без понимания той системы веры, к которой он относится. Большинство ритуалов имеют в своем основании миф. Такие ритуалы можно назвать имитативными, поскольку они воспроизводят тот или иной миф или один из аспектов мифа. Лучшим примером имитативного ритуала может служить ритуал начала нового года, который очень часто воспроизводит миф о сотворении мира.

В одной из глав Брахманы (индусского священного текста) на вопрос, зачем существует этот ритуал, отвечается, что подобным образом действовали боги «в начале мира». Ритуалы имитативного типа можно рассматривать как повторение действий богов, как возвращение к «началу».

Благодаря этому типу мифа возникла теория о том, что все ритуалы повторяют мифы или наиболее существенные мотивы мифов. Одна из разновидностей такого подхода, часто именуемая «мифо-ритуальной школой», сводится к утверждению, что мифы представляют собой как бы сценарии ритуалов. К этому направлению принадлежат такие исследователи, как Дж. Харрисон и С. Хук. Хотя неоспоримо, что некоторые ритуалы явно повторяют или воспроизводят мифы, нет оснований и утверждать, что так обстоит дело со всеми ритуалами. Ритуальный паттерн древнего Ближнего Востока, который Хук считает базисным паттерном ритуала, воспроизводящего творение, сам по себе составляет всего лишь типологическую конструкцию. Во всяком случае, несмотря на наличие мифа, повествующего о схватке и убийстве, древняя история Ближнего Востока не дает

нам сведений о ритуальных убийствах или жертвоприношениях царей. Некоторые ритуалы, тем не менее, действительно воспроизводят содержание мифа и составляют один из основных типов ритуального поведения, пусть даже этот тип и невозможно универсализировать, сводя к нему всякое ритуальное действие.

В. Позитивные и негативные ритуалы

Ритуалы можно также классифицировать на **позитивные и негативные**. **Позитивные ритуалы** обычно связаны с освящением или обновлением объекта или индивида, а **негативные** — с установлением запрета или табу. Слово «табу» применяется к тем ритуалам, которые затрагивают нечто такое, что следует обходить, чего нужно остерегаться. Таким образом, негативные ритуалы фиксируются на запретах, с которыми связано множество бесконечно многообразных правил и норм поведения. Все эти правила и нормы объединяет общее представление о том, что их нарушение влечет за собой некие драматические, обычно несчастные, события для субъекта ритуального действия.

Можно выявить различные варианты негативного типа ритуалов как в рамках одной и той же культуры, так и проходящие сквозь различные культуры. То, что запрещено для обычного индивида, к примеру, может не считаться запретным для царя, вождя или шамана. В основе негативных или запрещающих ритуалов лежит система верований сообщества и ритуальный статус индивидов в их отношении друг к другу. Контакт с табуированным объектом или субъектом или совершение запретных действий обычно требует ритуалов очищения.

Как мы отметили выше, **негативные ритуалы всегда выступают в паре с позитивными**. Рождение ребенка, помазание царя, вступление в брак или смерть получали как негативное, так и позитивное ритуальное оформление. Ритуалы, связанные с рождением или смертью, например, фокусируются вокруг младенца или трупа, и тем самым приписывают первому или второму статус табуированного.

Функция позитивных и негативных ритуалов, с точки зрения Радклифф-Брауна, заключается в том, что «они — часть того механизма, с помощью которого упорядоченное, организованное общество поддерживает себя в своем существовании, устанавливая определенные социальные ценности. Верования, в которых обряды по-

лучают свое оправдание и обеспечиваются определенным постоянством, являются рационализациями символических действий и с помощью чувств связываются с ними»¹.

С. Ритуалы жертвоприношения

Значимость этого типа можно усмотреть в том, что **ритуалы жертвоприношения признаны самой древней и элементарной формой религиозного поклонения.**

Одно из лучших описаний сущности и структуры жертвоприношения принадлежит французским социологам **Анри Юберу и Марселю Моссу**², проводившим различие между жертвоприношением и ритуалами приношения даров и освящения. Это не означает, что ритуалы жертвоприношения не могут иногда включать в себя элементы освящения или предложения даров; однако такие элементы не являются сущностными отличительными чертами ритуала жертвоприношения. **А сущностная характеристика жертвоприношения, согласно А. Юберу и М. Моссу, состоит в полном или частичном разрушении структуры жертвы.** Жертва не обязательно должна быть человеческим существом или животным; это могут быть овощи и фрукты, хлеб и молоко и т. п. Полное или частичное разрушение жертвы может быть осуществлено путем сожжения, расчленения на куски, поедания или зарывания в землю.

Юбер и Мосс предложили очень удобную для употребления систему разделения этого типа ритуала на подтипы. Хотя ритуалы жертвоприношения очень сложны и разнообразны, они все же могут быть сгруппированы в два класса:

— **ритуалы, в которых участник или участники потребляют дары, приносимые в жертву;**

— **ритуалы, в которых объект поклонения является непосредственным реципиентом даров.**

Это членение на подтипы высвечивает тот факт, что по представлениям верующих ритуал жертвоприношения воздействует не только на индивида, но и во многих случаях — на объект: дом, определенное место, вещь, действие (например, охоту или войну), на семью или общину, на духов или богов; объект ритуала рассматривается как реципиент приносимых жертв. Такие

¹ Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. Ч. 1. С. 277—278.

² H. Hubert, M. Mauss. «Essai sur la nature et le fonction du sacrifice».

ритуалы весьма многообразны; их объединяет, с точки зрения А. Юбера и М. Мосса, наличие жертвы, которую разрушают.

Д. Ритуалы жизненных кризисов

Типология ритуалов останется неполной, если не включить в нее очень распространенный тип, который можно обнаружить практически во всех религиозных традициях. Это ритуалы, знаменующие переход от одной стадии жизни к другой. Такие ритуалы часто называют ритуалами перехода. Французский антрополог Арнольд ван Геннеп посвятил этому типу классическое исследование.

Сущностной характеристикой ритуалов жизненных кризисов является наличие **перехода** от одного образа жизни к другому, **кризиса** в существовании индивида или общины. Подобные ритуалы зачастую определяют всю дальнейшую жизнь человека. К этому типу относятся ритуалы, связанные с **рождением, инициацией** (вступление в статус полноценного и половозрелого члена общины), **заключением брака, смертью**. Многие из таких ритуалов знаменуют собой **выход** из прежней ситуации и **прекращение** прежнего образа жизни, **переход** в новую ситуацию, к новой жизни; **вступление** в общину или группу. Но ритуалы перехода не всегда включают в себя три аспекта; во многих случаях они знаменуют собой только один или два из них.

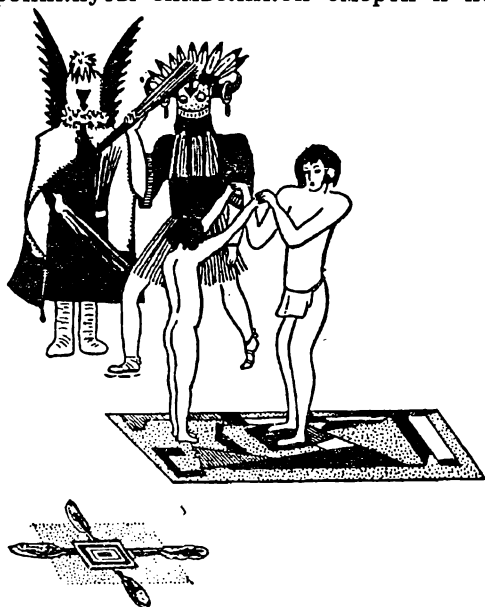
Ритуалы посвящения в тайные общества или религиозные группы (жреческая инициация, посвящение в отшельники, знахари) часто также включают в эту категорию. Ритуал празднования наступления **Нового года** также можно отнести к **ритуалам перехода**, поскольку в данном случае все общество или община совершает **переход** от старого к новому.

Одним из доминирующих мотивов в ритуалах **жизненных кризисов** является мотив **разделения, смерти, возвращения** в младенчество или в **материнскую утробу**. Характерным примером может служить индуистский ритуал «второго рождения». Такие ритуалы, как **крещение** в христианстве, **йога** в Индии, сложные **ритуалы инициации** в культурах североамериканских индейцев также представляют собой примеры функционирования мотива **смерти и возрождения**.

Ритуалы **жизненных кризисов** и **перехода** часто классифицируются как **типы инициации**. Прекрасное описание таких ритуалов дает Мирча Элиаде в работе

«Рождение и возрождение». С точки зрения Элиаде, ритуалы, особенно ритуалы инициации, следует интерпретировать как исторически, так и экзистенциально. Они связаны с историей и структурой конкретного общества и с переживанием опыта священного, которое само по себе трансисторично по отношению к конкретному социальному контексту. С этой точки зрения культура должна рассматриваться как система культов и ритуалов, преобразующих естественный опыт человеческого существования в культурные формы жизни. Такое преобразование включает в себя смену социальных структур и развертывание сакрального и духовной жизни человека.

Ритуалы инициации можно классифицировать различным образом. Все паттерны, на которые ссылается Элиаде, содержат в себе разделение или символическую смерть, за которой следует возрождение. Они включают в себя разнообразнейшие ритуалы, начиная с отделения от матери (рождения) и кончая более сложными и драматичными мистериями, повествующими о страданиях или нисхождении в преисподнюю. Все эти ритуалы проникнуты символикой смерти и последую-



Инициация у индейцев хопи. Бичевание посвящаемого

щего возрождения. Ритуалы ухода и поиска, ритуалы посвящения шаманов, знахарей и жрецов по своей структуре и направленности также представляют собой ритуалы инициации. Некоторые из наиболее драматических ритуалов этого типа символизируют смерть и возрождение к новой жизни, и часто — в специфических эмбриологических и гинекологических терминах. И, наконец, существуют собственно ритуалы, связанные с физической смертью, ритуалы перехода к спиритуальному существованию бессмертной души.

Проблема классификации ритуального поведения

Разнообразные типологии ритуала, которые мы находим в работах по религиоведению и культурологии, демонстрируют некое единство взглядов на проблему классификации ритуального поведения. В разительном контрасте с этим единством находится отсутствие согласия по поводу интерпретации смысла ритуала на основе таких типологий. Как уже указывалось выше, на вопрос о смысле ритуального поведения существует множество точек зрения, которые в конечном счете можно свести к двум альтернативным позициям. Первая состоит в подчеркивании социопсихологической функции ритуала как его главного смыслового содержания. Суть второй позиции заключается в утверждении религиозной ценности ритуала как специфического отражения трансцендентной реальности.

Ритуальное поведение, несомненно, представляет собой средство невербальной коммуникации. Этот его аспект часто упускается из виду, когда внимание концентрируется на связи ритуала с мифом. Смысл ритуала зачастую ищут в вербальной речевой системе или в системе верований, рассматривая последние в качестве его семантического коррелята. Вербальные элементы в ритуале иногда, но далеко не всегда раскрывают его смысл, отсылая к системе верований или мифологии. Преувеличение роли вербального элемента ведет к переоценке значимости системы верований или мифа по сравнению с ритуалом. Считать, что мифы раскрывают больше, чем ритуал, означает упрощать всю сложность взаимосвязи двух этих важнейших сторон религиозной жизни. Частично такая тенденция к упрощению объясняется, конечно, и тем, что большая часть имеющихся данных облечена в языковую, письменную форму. А теории ритуала либо выстраиваются на основе первич-

ных письменных источников, принадлежащих религиозной традиции, либо являются переводом на письменный язык результатов наблюдения.

Ритуал можно рассматривать как невербальную коммуникацию, раскрывающую нам свою структуру и семантику. Исследователи только недавно обратились к систематическому анализу этого важнейшего аспекта человеческого поведения. Развитие психологического изучения невербальной коммуникации может способствовать лучшему пониманию природы ритуала, равно как и исследования мифа как одного из аспектов языка в связи с успехами структурно-прикладной лингвистики.

Комплексное исследование ритуала должно затрагивать также и его взаимосвязь с искусством, архитектурой, роль специфических объектов, используемых в ритуале, например, особых ритуальных одеяний. Все эти компоненты по своей структуре и значению являются невербальными, непременно присутствуя в контексте ритуала.

Большинство ритуалов знаменуют собой наступление определенного времени суток, месяца, года, стадии жизни, переход к новому занятию или какое-то важное новое событие. Эту темпоральную специфику ритуала часто именуют «**сакральным временем**». Однако при изучении ритуала необходимо обращать внимание на другой специфический его аспект, который можно назвать «**сакральным пространством**». Особое пространство и время образуют фундаментальную структуру ритуального действия и одновременно отражают его ориентацию на сакральную реальность. Пространство и время ритуала создаются также через ритуал, идет ли речь о примитивном алтаре или о величественном соборе, и сами, в свою очередь, образуют необходимый контекст для осуществления других ритуалов. Примеры ритуального времени и ритуальной пространственной ориентации можно обнаружить в индусских брахманических текстах; в архитектурных канонах сооружения индусских храмов и христианских соборов; в ритуалах освящения молитвенных зданий, символизирующих определенную пространственно-временную ориентацию, в рамках которой совершается ритуал. Форма, пространственная ориентация и местоположение ритуального здания задают фундаментальные особенности семантики самого ритуала.

Исследование ритуала затрагивает специфические

ритуальные объекты, танцы, музыку, язык жестов, одежды, но структура и смысл ритуального поведения не раскрываются во всей полноте через простое описание действий участников ритуала. Большинство подобных описаний имеют, кроме того, серьезные недостатки: они составляются выборочно и ориентируются на теорию, которую призваны проиллюстрировать.

В последние годы ученые достигли некоторого согласия в вопросе о выборе наиболее адекватной теории, объясняющей или описывающей ритуал. Хотя само понятие «ритуал» обычно используется для описания конкретных форм поведения животных и людей, более глубокое исследование раскрывает нам, что **ритуальное поведение**, с которым мы сталкиваемся в истории и в различных культурах, присуще только человеку, как и способность к **вербальному** выражению, и изменения в ритуальных действиях обычно происходят параллельно с изменениями в языке. Синтактика и семантика ритуала остаются пока недостаточно исследованными.

Ритуальные символы

Большой вклад в изучение ритуальных символов внес **В. Тэрнер**. Согласно Тэрнеру, **ритуальный символ** — это «мельчайшая единица ритуала, сохраняющая специфические особенности ритуального поведения .. элементарная единица специфической структуры в ритуальном контексте». Эта структура — **семантическая** (т. е. она вовлечена в отношения знаков и символов с вещами, к которым они относятся) и обладает следующими признаками:

(I) **множество значений** (*significata*) — действия или объекты, воспринимаемые в ритуальных контекстах (т. е. в символической форме), имеют много значений;

(II) **объединение диспаратных** *significata* — различные по существу *significata* взаимосвязываются посредством аналогии или ассоциации в действительности или в воображении;

(III) **конденсация** — множество идей, отношений между вещами, действий, взаимодействий и сделок представляются одновременно символическими средствами (ритуальное использование этих средств сокращает то, что в словесном выражении было бы длинным рассказом или высказыванием);

(IV) **поляризация** *significata* — референты, предназначенные обычно для основного ритуального символа, часто стремятся сгруппироваться на противоположных семантических полюсах. На одном полюсе значения, как показало эмпирическое исследование, *significata* стремятся соотнестись с компонентами нравственного и социального порядков — это может быть названо **идеологическим** (или **нормативным**) полюсом символического значения; на другом, **сенсорном** (или **возбуждающем**) полюсе концентрируется то, что относится к явлению.

ям и процессам, от которых можно ожидать стимуляции желаний и чувств.¹

В каждой ритуальной системе существует ядро **доминантных** символов, которые характеризуются чрезвычайной многозначностью (имеют много смыслов) и центральным положением в каждом ритуальном исполнении. С этим ядром связано значительно большее число **энклитических (зависимых)** символов. Некоторые из них однозначны, другие, подобно **предлогам в языке**, становятся простыми **знаками отношения** или функции, **поддерживающими ход ритуального действия** (например, **поклоны, омовения, очищения и объекты**, указывающие на соединение или разъединение). **Доминантные символы создают фиксированные точки всей системы** и повторяются во многих из составляющих систему ритуалов. В континууме доминантных символов осуществляется процесс **невербальной и вербальной коммуникации**. Причем лишь часть семантического богатства доминантного символа реализуется в одном виде ритуала или в одном из его эпизодов.

В. Тэрнер считает, что **ритуальные символы имеют три основных параметра: экзегетический, операциональный и позиционный**. Экзегетический заключается в объяснениях, которые даются исследователю исполнителями в ритуальной системе. В **операциональном** параметре значение символа сравнивается с его использованием, исследователь наблюдает, что исполнители делают с ним. Он регистрирует их невербальное и вербальное поведение. Здесь вербальные символы сближаются с невербальными. В **позиционном** параметре наблюдатель находит в отношениях между одним символом и другими символами важный источник его значения. Используемый в ритуальном контексте с другими — тремя или более — символами, данный символ обнаруживает новые грани своего полного значения. Используемый в ритуальном контексте с другими — тремя или более — символами, данный символ обнаруживает новые грани своего полного значения. Группы символов могут быть выстроены с учетом их семантики таким образом, чтобы составить сообщение, в котором определенные символы функционируют аналогично частям речи со своим синтаксисом.

Концепция ритуала Ф. Шталь

В 1975 г. **Ф. Шталь** и его сотрудники **Р. Гарднер** и **А. де Мениль** проводили наблюдения в одной из деревень Юго-Западной Индии, где совершался ведический ритуал 3000-летней древности, сохранившийся до наших дней — **Агничаяна**. Он длился 12 суток и был подробно описан и заснят учеными, впервые собравшими такой редкий материал: две пластинки с выборочной записью речитативов и леснопений, непрерывно звучавших 80 часов, много фотографий и 45-минутный кинофильм «Алтарь Огня».

И. на основании этого материала **Ф. Шталь** утверждает, что **ритуал не имеет никакого символического значения** и представляет собой только действие, совершаемое по строгим правилам, установленным традицией; в нем важно то, что происходит, а не то, что это значит. На вопрос: «Для чего существует ритуал?» — брахманы дают ответы (так полагается; это наш долг; это делали предки и т. д.), но

¹ Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 33.

сами себе они не ставят такого вопроса и не занимаются его рассмотрением с теоретической точки зрения.¹

II. Простые обряды в древнейшую эпоху имели реальную цель — добычу еды, защиту от врагов и злых духов; потом они усложнились и разделились на домашние, освящавшие жизненный цикл, и торжественные, совершавшиеся в храмах; из них и сложились очень громоздкие ритуалы; одни были не обязательными, другие обязательными; кажущуюся бессмысленность многих из них жрецы объясняли тем, что плоды этих обрядов невидимы при жизни, но по закону кармы обнаруживаются после смерти (это связано с учением «Бхагавадгиты» об отказе от результатов деятельности).

III. Ритуал не воспроизводит миф; не отражает социальный строй, не передает молодежи культуру предков; не соединяет мирское и святое. Все эти способы объяснения назначения ритуала, по Шталю, несостоятельны. Ритуал есть только ритуал, у него нет никакого назначения, это замкнутый «акт в себе», который можно или точно повторять, или забыть навсегда.

IV. Тем самым он противоположен бытовой и общественной активности, свободно направленной на внешний мир. Рассматривая теории западных ученых (Леви-Стросс, ван Геннеп, З. Фрейд, В. Буркерт, Дж. Хаксли), Шталь находит у них положения, близкие к его концепции. Затем он обращается к истории культа огня, начиная с открытия возможности его употребления человеком 250 тыс. лет тому назад; когда люди еще не умели сами добывать огонь, они охраняли тот, который находили в природе, а когда 50 тыс. лет назад они научились делать «новый огонь» для своего хозяйства, древний «вечный огонь» стал священным и так продолжается вплоть до настоящего времени. По мнению Шталя, самосознание человека первоначально выразилось в действии, влияющем на окружающую среду, а не в слове. Ритуал со всеми его обрядами является реликтовым видом древней активности человека, смысл которой давно утрачен. Однако религия, нуждаясь в таинственности, приспособила его для своих целей и приписала ему магическую способность приносить духовную пользу.

V. Изучение структуры Агничаяны дало Шталю возможность построить схему ведического ритуала. Общая масса обрядов делится на четыре нечетко разграниченные группы:

- обряды «Новолуния и Полнолуния»;
- жертвоприношение животного;
- восхваление Агни;
- зажигание костра.

Некоторые детали одной группы несимметрично повторяются и видоизменяются в составе следующих групп. Два главных конструктивных элемента — включение и модификация, образующие сложно переплетенную ткань ритуала в целом.

VI. Опираясь на этот анализ внутренней формы Агничаяны, Шталь выдвигает гипотезу о ритуальном происхождении синтаксиса. С математической точки зрения синтаксис так же нелогичен и сложен, как ритуал. Считая, что язык возник позже, чем ритуал, засвидетельствованный еще у птиц и зверей, Шталь утверждает, что повторение бессмысленных слов и слогов во время обряда выражает «чистое действие» и является прототипом «чистой формы» синтаксиса, который был потом осмыслен в языке.

¹ Staal F. The meaninglessness of ritual // Numen. Leiden. 1979. Vol. 31. № 1. P. 11—23.

Космологическое значение ритуальных символов

Б. Сарасвати выделил четыре элемента языка ритуала: **мантра** (эзотерическая словесная формула), **мудра** (эзотерический жест), **дхвани** (звук) и **вьяванахарики** (язык наставления)¹. К ним добавляются **пространственно-временной символ**, который выполняет три функции: обеспечения сакральности ритуала, коммуникации с божеством, а также невербального осмысления ритуала верующим².

Образец такого символа можно видеть в ритуале утреннего омовения в Бенаресе — архетипе первого города, который спланирован как микрокосм, гомологичный макрокосму (Вселенной). Этот город является связующим звеном между миром богов и миром людей. Каждый поступок верующего здесь приобретает особое космическое значение. Ганг делает в Бенаресе поворот и течет с юга на север, из страны мертвых — в страну богов. Его воды становятся символом смерти и возрождения. Такова **пространственная сторона символа**. **Временной аспект** заключается в том, что **рассвет** (время совершения ритуала) — это **грань** между жизнью и смертью. **Пространственно-временное значение** имеет **троекратное погружение** в реку. **Вода** — одновременно **символ смерти и возрождения**. Это ее значение еще более усиливается для верующего при погружении (смерть) и выплывании на поверхность (возрождение).

Магические импликации вносит в ритуал гомология микрокосма и макрокосма: разбрызгивание воды в ритуале аргхья должно умерить солнечный жар. «Космизация» человека в индуистских ритуалах непосредственно связана с архетипическим представлением о зависимости нормального функционирования космоса от ритуальных действий людей.

3.2. Молитва

Молитва — это акт, в котором осуществляется коммуникация человека с сакральным (священным). — с Богом, богами, сферой трансцендентного или сверхъестественными силами. Являясь неотъемлемым элементом всякой религии, в любое историческое время, молитва может быть индивидуальным или групповым актом, основываться на использовании различных технических методик, принимать разнообразные формы.

¹ Saraswati B. Ritual language: a transanthropological perspective. Varanasi. 1982.

² Malville G. M. Sun worship in contemporary India // Man in India. — Ranchi. 1985. Vol. 65, № 3. p. 216.

Сущность и смысл молитвы

Молитва представляет собой значимый в смысловом отношении **универсальный** аспект религии. Она может выражать самый широкий спектр религиозных чувств и отношений. Многие авторы определяют молитву как **первичную и основную форму выражения религиозных чувств**. Согласно этой точке зрения, молитва по отношению к религии есть примерно то же самое, что рациональное мышление — по отношению к философии; это выражение живой религиозности как она есть в себе. **Молитва служит критерием различения собственно феномена религии и тех феноменов, которые близко связаны с религией или похожи на нее, — например, религиозных и эстетических чувств.** Специалисты по истории религии, теологи и верующие всех конфессий единодушно утверждают, что **молитва занимает центральное положение в религии**. По мнению американского философа У. Джемса, не будь молитвы, не могло бы и речи идти о религии. Исламская пословица гласит, что быть мусульманином и молиться — это одно и то же. **Садху Сандар Сийгх**, современный индийский мистик-христианин, утверждает, что молитва не менее важна, чем дыхание.

В разнообразной религиозной литературе молитва рассматривается как **наиболее чистая форма выражения сущности религии**¹. В исламе **Коран** называют книгой молитв. Библейская **Книга Псалмов** расценивается как переложенные в молитвы размышления над содержанием истории Израиля. **«Исповедь»** великого христианского мыслителя **Августина** в конечном счете представляет собой **развернутую молитву, обращенную к Творцу**. Короче говоря, **молитва — это неотъемлемая и очень важная составляющая общечеловеческой культуры, и если бы она вдруг была утрачена, культура лишилась бы одного из самых богатых и значимых своих аспектов.**

Молитва, начиная с ее простейших форм, выражает стремление части человечества вступить в контакт с сакральным, или священным. Она связана с ощущени-

¹ В «Откровенных рассказах странника духовному своему отцу» говорится, что «сущность и душу каждой религии составляет **тайная молитва**». (См.: Откровенные рассказы странника духовному своему отцу — Издание Оптиной пустыни. 1991. С. 273).

ем присутствия священного. Это ощущение представляет собой не абстрактное убеждение, не инстинктивную интуицию, но, скорее, сознательное волевое стремление к реализации высшей цели существования. Поэтому молитву часто описывают не просто как мысленное сосредоточение на Боге, но как попытку «выхода за пределы самого себя». Необходимо также отметить связь молитвы с личностным переживанием, что выводит ее за пределы досягаемости критического анализа.

Молитва также тесно связана с жертвоприношением, подкрепляющим ее как культовый акт. Обычно там, где жертвоприношение имеет место, оно предшествует вербальному акту молитвы. Приношение даров часто служит продолжением молитвы и рассматривается как признание могущества и благодати божества или сверхъестественных сил. Само по себе слово, произнесенное в молитвенном единении со священным, рассматривается как воплощение сакрального действия, обладающее сверхъестественной мощью.

Когда молитва становится манипулятивной в своей направленности, она превращается в магию. В данном случае человек верит, что при помощи песен и слов он может **требовать** от священного или сверхъестественных сил исполнения своих желаний. Эффективность такой магической молитвы считается зависящей от точного повторения нужной формулы, от воспроизведения требуемого ритма или от произнесения — однократного или многократного — имени божества. Однако магические манипуляции представляют собой **не сущность** молитвы, а, скорее, ее **искажение** и **эксплуатацию**. Тенденция к перерождению **молитвы в магическое действие** всегда отмечается там, где молитва **отклоняется** от своего главного сущностного смысла — быть выражением стремления **вступить в контакт с сакральным**.

В 19 в., когда в моде были всевозможные эволюционные теории, молитву рассматривали как промежуточную стадию развития религии от магии к «высшему» состоянию. Такие теории, изображая молитву всего лишь этапом развития магии, упускали из виду личностный аспект молитвы. Даже если бы какой-то исследователь сумел доказать, что магические заклинания хронологически были предшественниками молитвы, все же было бы ошибкой видеть в этом источник эволюционного объяснения молитвы как результата дальнейшего развития магии. **Истоки молитвы следует искать исключительно в религиозной вере, в признании существо-**

вания священного.

Хотя некоторые ученые, например, французский психолог начала 20 в. **К. Гимараенс**, пытались вывести феномен молитвы из простой биологической потребности, все подобные попытки оказались безуспешными. Если иногда — обычно у исключительных личностей и у людей со слабой нервной системой — акт молитвы и сопровождался телесными феноменами, это были только попутные феномены, но не они вызывали молитвенное состояние как таковое. Психологическое исследование молитвы как особого состояния личности требует прежде всего наличия в качестве субъекта человека с нормальной, здоровой нервной системой. Конечно, переживаемые личностью аффекты — страх, радость, грусть — несомненно, играют роль в молитве; подобные переживания зафиксированы во множестве молитвенных текстов, принадлежащих различным религиям, например, в библейских Псалмах. Но эти аффекты сами по себе не могут служить достаточным психологическим объяснением молитвенного акта, подлинная мотивация которого скрыта гораздо глубже.

Моральные переживания также составляют один из важнейших элементов молитвы. Однако моральные устремления человека не могли служить истоком развития молитвенной практики, поскольку общеизвестно, что атеизм не препятствует проявлениям моральной высоты. Мораль, по-видимому, скорее является у верующих результатом, а не источником молитвенной деятельности.

У. Джемс и некоторые психологи, такие, как **Дж. Сегонд**, описывают молитву как «прорыв подсознания», «эмоциональный наплыв». И действительно, описания молитвенного опыта часто включают в себя такие выражения, как «воплъ, идущий из глубины души», «неудержимые слезы», «духовное потрясение». Преимуществом психологического объяснения феномена молитвы является возможность использовать такие термины, как «бессознательное», имея в виду различные внутриспсихические силы. Но проявления бессознательного в акте молитвы не составляют сути молитвенного акта.

Социологи часто объясняют молитву влиянием религиозной окружающей среды. Хотя молитва прежде всего является выражением личной веры индивида, сама эта вера в значительной мере порождается обществом. Общество создает и регулирует ритуалы, выражающие содержание определенных верований, но объяснять

происхождение молитвы только влиянием социального контекста — означает недооценивать роль внутренних, личностных факторов. Общество служит транслятором веры, но канал не следует рассматривать как источник. Коллективные формы культа могут влиять на индивидуальную молитву, но они не порождают ее.

Вертикальное (экзистенциально-сакральное) и **горизонтальное** (социальное) измерения молитвы находят отражение также в соединении в ней **речи и молчания**. Разговор с божеством связан с молчанием перед людьми, поскольку схватываемое в молитве сакральное невыразимо. Религиозный язык, как и молчание, выражает только наличие непреодолимой дистанции между обычным человеческим сознанием и тайной сакрального.

Типы молитвы

Предложить четкую типологию молитвы очень трудно, поскольку свободное движение психических сил молящегося представляет собой непрерывный переход от одного типа к другому. Тем не менее приходится выделить следующие основные типы.

1. Прошение. Чаще всего это просьба о сохранении или восстановлении здоровья, о долголетьи, даровании тех или иных материальных благ, общем благополучии, об успехе в предпринимаемых делах. Иногда подобного рода просьбы сопряжены с магическими заклинаниями. Возможны также отклонения от собственно молитвенного прошения, когда оно принимает форму требования воздаяния: «В награду за наши словословия дай главе семьи, просящей Тебя, богатство и славу» (Ригведа, священный текст индусов). Христианство никогда не осуждало прошений материального характера, но стремилось установить своего рода молитвенную субординацию, ставя во главу духовные ценности.

2. Исповедь. Исповедь предполагает признание собственной греховности и покаяние. В маздеизме (зороастризм) и христианстве исповедание веры сопровождается отречением от влияния демонов. Признание в совершенных грехах не может объясняться только страхом или чувством вины. Как заметил К. Ясперс, потребность в исповеди является глубочайшей человеческой потребностью и обусловлена тем в душе человека, что конституирует его бытие и действие. Сознание собственной греховности составляет одну из важнейших характеристик психологии верующего и рассматривает-

ся во многих религиях как первый шаг к спасению.

3. Заступничество. Члены первобытных обществ обладали выраженным чувством солидарности в рамках семьи, рода и племени. Солидарность часто выражалась в молитвенном заступничестве, когда внимание сакрального пытались привлечь не к собственным нуждам, а к проблемам других. В родоплеменном обществе глава семьи молился за остальных ее членов, но его молитвы могли распространяться и на все племя. Молитвы за других имели большое значение также в античных и восточных религиях. В Вавилоне и Ассирии первоначальной функцией жречества было молитвенное посредничество — молитвы за весь народ. Молитвенное заступничество перед божеством опирается на посредничество богов более низкого ранга и людей (жрецов и священнослужителей, умерших предков, девицей в исламе, святых в христианстве). Посредничество и покровительство подобных сил дает молящемуся уверенность в том, что его молитва окажется эффективной. В Библии идея посредничества выражена в представлении о спасительной миссии Моисея и грядущего Мессии. Моисей, к примеру, ощущает себя единым с народом, даже когда последний отступился от Бога. «Прости свой народ или вычеркни меня из Книги жизни», — молится он. Высшую форму такая солидарность обретает в молитве распятого Иисуса Христа: «Прости им, ибо не ведают, что творят».

4. Хвала и благодарение. У большинства древних народов хвалебные и благодарственные молитвы имели форму гимнов, изначальным содержанием которых было изъявление благодарности богам за сотворение мира. Созерцание величия Вселенной также является стимулом, побуждающим к благодарственной молитве. Хвала Богу составляет один из основных элементов молитв мистиков. Благодарственная молитва рассматривается как ответ сакральному, реакция на полученные жизненные блага.

5. Восхищение. Молитвенное восхищение представляет собой наиболее возвышенный тип молитвы. Если среди первобытных народов доминирует молитва-прошение, все же в их отношении к сакральному очевиден ужас и трепет перед всем, в чем присутствует мана (сила священного), и перед табу (запрещенным по причине своей связи со священным). Эпитеты, даваемые божеству, также выражают восхищение. Примером может служить молитва одного из индейских племен

Центральной Америки: «О Бог, Ты мой Господь, Ты моя мать, Ты мой отец, Бог гор и равнин». Чувство восхищения также отражают **молитвенные позы и движения**: молящийся падает на землю и простирается перед Богом, воздевает руки к небу, целует с благоговением священный объект, совершает поклоны. Но **высшей формой проявления восхищения**, по-видимому, является **священное молчание**, наблюдаемое во всех религиях, от первобытных до современных мировых. Наиболее адекватно этот тип молитвенного отношения выражают слова Герхарда Терстигена, протестантского мистика 18 в.: «Я — в непроницаемой святости, я молюсь в молчании. О молчание, исполненное благоговения».

6. **Экстатическое единение с Богом.** «Экстаз» буквально означает «выход за пределы». Это тип молитвы, во время которой мистик испытывает ощущение полного растворения в Боге. Молитвенный экстаз представляет собой выход за пределы обычной молитвы, и его содержательная сторона не поддается изложению средствами языка повседневной жизни. Обычно мистик описывает свой опыт как переживание единства (**Плотин**), великое наслаждение (**Августин**), опьянение (**Филон**). Суфийский (исламский) мистик **Джелал-ад-дин Руми** выражает это чувство в тех же словах, что и христианка **Анжела де Фолино**: «Я — это Ты, а Ты — это я». Высшим содержанием экстатической молитвы является ощущение **абсолютного слияния** с Богом, достигающее до полного тождества. Это ощущение зафиксировано во всех писаниях мистиков всех стран и времен.

3.3. Таинство

Латинское слово *sacramentum* (таинство) этимологически представляет собой теологический термин, имеющий двойное значение. Этот термин использовался в Римском праве и обозначал правовую санкцию, посредством которой человек передавал свою жизнь и собственность во власть сверхъестественных сил. Позже этим словом стали обозначать клятву верности, которую приносили воины своему командиру в священном месте, используя формулу, имеющую религиозный смысл.

Когда понятие «*sacramentum*» вошло в обиход раннехристианской церкви, ему стали приписывать значение сакральной мистерии, низводящей в мир осо-

бую духовную энергию священного. Эта энергия, по представлению верующих, передается через материальные предметы, рассматриваемые как каналы, по которым распространяется невидимая благодать. (Св. Августин определял таинство как «видимую форму невидимой благодати» или как «символ священного».)

Понятие «таинство» означает символ священного предмета, действия или события, приносящий духовные блага участникам церемонии. Такие знаки или символы сакрального ассоциируются с принятием пищи, питьем, ритуальным омовением, заключением брака, и вкладываемый в них смысл состоит в установлении определенных отношений с высшей реальностью.

Некоторые типы таинств (например, таинства инициации, очищения, обновления, единения и т. д.) ярче всего представлены в христианстве, хотя примеры их можно обнаружить и в других религиях, в том числе и дописьменных обществ. Христианский культ (католичество и православие) включает в себя семь таинств: крещение, миропомазание, причастие, покаяние, священство, таинство брака, соборование. Протестантские реформаторы 16 в. сократили число необходимых таинств до двух или трех: это таинство крещения, причастия и — в некоторых случаях — покаяния.

В дописьменных обществах события повседневной жизни могут интерпретироваться как таинства, поскольку они наделяются сверхъестественным смыслом, соотносясь в представлении верующих с невидимыми сакральными силами. Для благополучного существования первобытного общества необходимо признание иерархии ценностей, высшие из которых рассматриваются как трансцендентный источник низших, стоящий над человечеством и по ту сторону естественного порядка. Поэтому таинства в этих обществах выглядят натуралистично, а грань между естественным и сверхъестественным четко не прослеживается. Например, для того, чтобы обеспечить умершему новую жизнь за гробом, в некоторых племенах принято кропить труп живой кровью. Отведать мяса принесенной божеству жертвы означает получить долю жизненной силы и качеств самого бога. Смысловым центром подобных таинств является сохранение и умножение жизни, а также заключение союза с сакральным. Когда земледелие стало основой хозяйства племени, таинства преимущественно сфокусировались вокруг плодородия почвы и смены времен года. В особенности наглядно это проявилось в религии

ях древнего Ближнего Востока. Вокруг мотива плодородия вращаются сакральные мистерии смерти и воскрешения, символизирующие вечное умирание и возрождение природы. Этот же смысловой центр мы обнаруживаем в элевсинских мистериях — греческом земледельческом культе богини плодородия Деметры.

3.4. Жертвоприношение

Жертвоприношение — это ритуал, во время которого божеству предлагаются определенные дары с тем, чтобы установить, поддержать или восстановить правильные отношения между человеком и священным. Это комплексный феномен, с которым мы встречаемся уже в самых ранних известных нам формах поклонения и повсюду в мире.

Понятие «жертвоприношение» происходит от латинского *sacrificium*. В секулярном словоупотреблении, говоря о жертве, мы тем самым имеем в виду нечто ценное для нас, отданное кому-то ради еще большей ценности; например, родители приносят жертвы ради своих детей, герой жертвует своей жизнью ради спасения родины и т. п. Но первоначальное значение слова «жертвоприношение» было сугубо религиозным и относилось к культовому акту, во время которого объект освящался и предлагался божеству или сверхъестественным силам¹.

¹ В. Н. Топоров пишет, что жертва и жертвоприношение составляют не только композиционный и семантический центр ритуала, но и его главный, тайный нерв. «Факт святости жертвы (само жертвоприношение понимается часто как «делание святости», воспроизведение священного, ср. лат. *sacrificium* и т. п.) достаточно хорошо известен, но оказывается, что жертва связана и с тем, что решительно противоположно святости, — с преступлением». Преступно убивать жертву, потому что она священна (*sacree*), «но жертва не станет священной, если ее не убить». (Р. Жирар). Феномен насилия и его роль в человеческой культуре и истории в последнее время привлекают внимание многих исследователей, и само жертвоприношение теснейшим образом связано с насилием: оно не что иное, как *violence criminelle* [преступное насилие], но, как это ни парадоксально, оно ведет к святости, к тому, что жертва становится священной. «Именно насилие образует подлинную сердцевину и тайную душу священного» (Р. Жирар) (Топоров В. Н. О ритуале. Введение в проблематику. С. 37—38).

Таким образом, понятие «жертва» принадлежит религиозному, культовому контексту. **Жертвоприношение и молитва суть попытки индивида или сообщества установить контакт с трансцендентной реальностью.**

В известном смысле жертвоприношение представляет собой предложение божеству своей жизни в полное распоряжение. В акте жертвоприношения освященная жизнь предлагаемого объекта высвобождает заложенную в ней сакральную энергию, которая образует нечто вроде моста между жертвователем и священным. Жизнь возвращается к своему сакральному источнику, восстанавливая его жизненную силу; жизнь подпитывается жизнью. Однако такое возрастание жизненной мощи священного оказывается крайне полезным для жертвователя. **Жертвоприношение гарантирует двустороннюю циркуляцию потока сакральной жизненной силы между ее истоком и его манифестациями.**

Акт жертвоприношения, как уже было сказано выше, предполагает разрушение структуры жертвы — будь то сожжение, расчленение или любой другой способ. Жертвоприношение, однако, это не столько ритуал уничтожения жертвы, сколько ее символическое предложение сверхъестественным силам.



Жертвоприношение Илу. Угарит. 2 тыс. до н. э.

Основными формами, в которых осуществляется жертвоприношение, является либо **предложение богам какого-то дара**, либо **священная трапеза**. Вторая из этих форм представляет собой ритуальное принятие пищи всеми членами сообщества, в котором символически участвует божество — реципиент. Возможен такой вариант ритуальной трапезы, когда бог отождествляется с предлагаемой пищей. Кроме того, жертвоприношение может быть связано с идеей символического **обновления жизни и повторения примордиального события**.

В древней Индии город Праяга (современный Аллахабад), расположенный при слиянии Ганга и Джамны, называли «пупом земли», местом, где земля соединяется с космосом. Раз в 12 лет, когда Солнце вступает в созвездие Овна, а Юпитер — в созвездие Водолея, здесь как бы воспроизводится мифологическое событие первотворения: из вод в месте слияния двух рек появляется бугорок коричневой суши, который вскоре начинает зеленеть травами. Здесь многие индусы считают счастьем окончить свой теперешний жизненный путь. Один из способов совершить религиозное самоубийство — прыгнуть вниз с вечнозеленого фигового дерева акшая вата, растущего у самого слияния рек, или со стены колодца в пучину зыбкой стихии (хаоса). В таком случае **смерть** воспринималась лишь как **ритуал перехода, возвращение в нефизическое состояние бытия**, мифически приравненное к первоначальному космогоническому холму, из которого, как считалось, появилось все живое и к которому в момент смерти все живое должно возвратиться¹.

Во времена Акбара колодец был закрыт, чтобы пресечь волны самоубийств. Сравнительно недавно был также запрещен в своей кровавой форме ритуал «чакрапуджа» — «поклонение колесу», т. е. Солнцу, описанный еще в 7 в. китайским паломником — буддистом Сюань Цзаном. До последних лет чакрапуджа широко практиковалась, знаменуя начало месяца, года, двенадцатилетия и других временных отрезков, и была призвана стимулировать и возобновлять жизненные силы природы, в частности Солнца, для очередного возрождения. Запрету подвергся тот вариант чакрапуджи, в котором аскеты калечат себя железными крючьями, прикрепленными к вершине столпа.

Теории происхождения жертвоприношения

В истории сравнительного религиоведения несколько раз предпринимались попытки теоретически осмыслить феномен жертвоприношения. В 1871 году британский антрополог Э. Тайлор предложил теорию, согласно которой **жертвоприношение предназначалось для обеспечения благосклонности богов или смягчения их гнева**.

¹ Irwin J. The ancient pillar-cult at Prayaga (Allahabad): its pre-asocan origins // J. of the Roy. Asiat. soc. of Great Britain. Ireland. L., 1983. № 2. p. 271.

ва. С течением времени первичный мотив жертвоприношения, пройдя соответствующий путь развития, превратился в благоговение перед высшим существом, а затем в самоотречение. Теория Тайлора, однако, не в силах была объяснить такой феномен, как жертвенная трапеза, когда все принесенные дары (или их часть) съедаются участниками жертвоприношения.

В. Робертсон Смит построил свою теорию, используя другой отправной пункт: он считал исходным мотивом жертвоприношения стремление членов общины или группы к сплочению между собой и сближению со сверхъестественными силами или богами. Это сближение достигалось через совместную жертвенную трапезу. Рассматривая тотемистическое мировоззрение, Смит пришел к выводу, что именно оно и было той почвой, на которой возникла идея жертвоприношения. Животное-тотем в обычных условиях было табуировано для всех членов рода, то есть его нельзя было употреблять в пищу. Однако в особых сакральных случаях такое животное убивали и съедали во время ритуальной жертвенной трапезы, которая олицетворяла единство рода и тотема и служила гарантией благополучия рода. Отсюда Смит выводил дальнейшее развитие ритуала жертвоприношения. Теория Смита, хотя и оказала сильное влияние на современников, все же столкнулась с рядом серьезных трудностей, прежде всего с невозможностью объяснения того вида жертвенных ритуалов, где отсутствует совместная трапеза участников, а жертва сжигается на огне или зарывается в землю.

Сэр Джемс Фрэзер, британский антрополог и фольклорист, считал источником жертвенного ритуала магическую практику ритуального убийства сакральной фигуры с целью ее возрождения и омоложения. Царь или вождь племени считался такой сакральной фигурой, поскольку обладал сверхъестественной силой (мана), обеспечивавшей процветание племени. Когда он становился старым и слабым, ослабевала и его мана, и существование племени оказывалось под угрозой. В таком случае его убивали и заменяли молодым и сильным. Таким же образом, согласно Фрэзеру, происходило символическое убийство бога в целях его омоложения (первоначальный акт жертвоприношения).

Французские социологи **А. Юбер** и **М. Мосс**, уже упоминавшиеся, занимались преимущественно исследованиями ритуальных жертвоприношений в индуистской

и еврейской традициях. Как и Смит, они придерживались мнения, что жертвоприношение служит установлению отношений между сферами сакрального и профанного. Жертва выступает как бы посредником между сакральным и профанным.

Еще одну интерпретацию ритуала жертвоприношения дает З. Фрейд в своей работе «Тотем и табу». В основе теории Фрейда лежит представление о всеобщем и врожденном характере эдипова комплекса — детского сексуального влечения сына к матери и стремления к убийству отца. Согласно Фрейду, ритуальное убийство животного символически воспроизводит древний акт отцеубийства. Однако этот ритуал имеет и второй аспект. Фрейд считает, что после убийства отца дети, испытывая чувство вины, пытаются искупить ее жертвоприношением и примириться с богами.

В середине 20 в. также сохраняется интерес антропологов и религиоведов к проблеме жертвоприношения, хотя он фокусируется теперь не столько на создании эволюционных концепций происхождения ритуала, сколько на исследовании его функционирования в конкретных обществах. Например, Э. Эванс-Причард, изучая ритуал жертвоприношения у одного из народов южного Судана, нуэров, пришел к выводу, что в данном случае жертвоприношение рассматривается как способ предотвратить или преодолеть опасность или несчастье, обычно — болезнь. Местные жители устанавливают отношения с божеством не для того, чтобы заручиться его дружбой, но только затем, чтобы сохранить между ним и собой дистанцию. Эванс-Причард отмечает многообразие форм практикуемых ритуальных жертвоприношений и подчеркивает, что не существует единого объяснения для всех этих типов. Он не утверждает также, что его выводы могут обладать универсальной приложимостью. Хотя и нетрудно составить пространный перечень типов жертвоприношений, очень трудно или даже невозможно построить удовлетворяющую всех систему, в которой каждому типу нашлось бы свое место.

В 1963 году антрополог Раймонд Фирз занялся проблемой влияния идеи контроля над экономическими ресурсами на идеологию ритуальных жертвоприношений. Он подметил, что время и частота жертвоприношений, тип и природа жертвы меняются в зависимости от экономических представлений, что процедура

коллективного жертвоприношения не только символизирует единство группы, но и отражает экономические тяготы каждого из участников ритуала, что наличие хранилищ для жертвенной пищи, возможно, представляет собой способ решения проблемы пищевых ресурсов. Отсюда Фирз делает вывод, что акт жертвоприношения часто бывает обусловлен не только религиозными соображениями, но и экономической рациональностью.

В. Буркерт уделяет особое внимание психологической обусловленности человеческого поведения. В частности, он показывает на примере древних греков, что корни практики ритуальных жертвоприношений кроются в биологической необходимости, с которой столкнулись доисторические охотничьи племена, убивавшие, чтобы выжить. Буркерт утверждает, что это необходимое агрессивное поведение вызывает страх, но благодаря практике жертвоприношений агрессивность, которая иначе угрожала бы разрушить общество, переориентируется на его укрепление.

Таким образом, попытки объяснения феномена жертвоприношения весьма разнообразны, и привести их к единству едва ли возможно.

Структура жертвоприношения

1. Субъект

Субъектом жертвоприношения может быть индивид или группа — семья, род, племя, этническая общность, тайное общество. Часто от субъекта жертвоприношения требуется совершение различных подготовительных и заключительных актов до и после самого ритуала. Так, в ведическом культе жертвователю и его жена должны были пройти инициацию, включающую в себя ритуальное омовение, уединение, пост и молитву. Цель этого обряда состоит в том, чтобы достигнуть духовной отдаленности от профанного мира и очиститься для контакта с сакральной реальностью. По окончании жертвоприношения происходил своего рода ритуал «десакрализации», когда субъект совершал новое омовение, дабы на нем не осталось сакральной энергии, которая могла перейти на него во время церемонии.

Существуют формы жертвоприношения, в которых участвует только жертвователю — индивид или группа. Однако в большинстве случаев жертвоприношение осуществляется через посредников — одного или несколь-

ких. Во многих случаях осуществление жертвоприношений людьми, не облеченными специальными полномочиями, строго запрещается и жестоко карается. Обычно жертвоприношение совершает уполномоченное для этого авторитетное лицо — глава семьи, старейшина племени, царь или жрец.

Глава семьи или рода, функционирующий в качестве жертвователя, — фигура знакомая нам по Ветхому Завету (см. истории патриархов Авраама и Иакова). В скотоводческих племенах с патриархальной организацией отношений глава семьи очень долго оставался лицом, на которое была возложена обязанность совершать жертвоприношения, и лишь много позже у этих народов сформировалась особая каста жрецов. В древнем Китае жертвоприношения также совершались главой семьи или правителем государства. У некоторых африканских народов эту роль выполняют старейшины племени. Например, в Замбии

среди племени ила, когда охота оказывается неудачной, старейшина просит у богов помощи; и в случае удачи он предлагает богам в жертву часть туши убитого животного. Аналогичную роль выполняют старейшины и у австралийских аборигенов. В тех же племенах, где господствует матриархальная организация, например, в некоторых частях Западной Африки, старейшая женщина рода выступает в роли жрицы и совершает жертвоприношения.

В более сложных и дифференцированных обществах жертвоприношения совершает царь, являющийся одновременно жрецом, или просто жрец. В древнем Египте официально считалось, что все жертвоприношения в стране совершаются от лица фараона, хотя фактически поклонение богам осуществлялось под контролем могущественной касты жрецов.

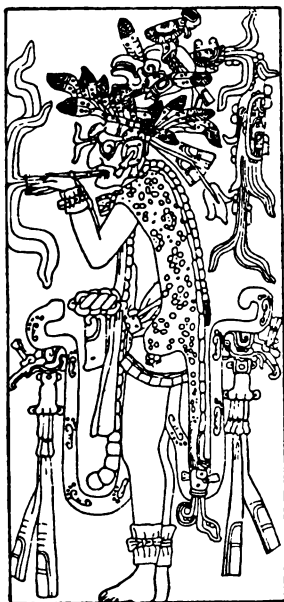


Рисунок на каменной плитке из «Храма Креста» в Паленке (Мексика) с изображением жреца, курящего трубку.

Чаще всего посредником между общиной и богом, между сакральным и профанным выступал жрец. Как правило, жрецом мог стать не каждый; для этого необходимо было удовлетворять ряду требований. Обычно жрец должен был проходить долгое и трудное обучение, которое заканчивалось еще более трудным и часто опасным ритуалом посвящения. Все эти сложности окупались тем авторитетом, которым пользовался в общине жрец.

2. Объект жертвоприношения

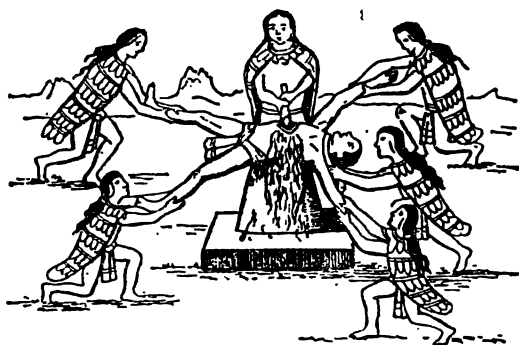
Объектом или предметом жертвоприношения может быть все, что угодно. Трудно представить себе такой предмет или существо, которые в определенном месте и при определенных обстоятельствах не могли бы стать объектом жертвоприношения. Тем не менее все это многообразие можно классифицировать следующим образом:

— кровавые жертвоприношения (когда в жертву приносятся животные и люди; можно выделить здесь особую группу человеческих жертв);

— бескровные жертвоприношения (растительного происхождения);

— жертвоприношения особой категории.

Кровавые жертвоприношения. В основе этих ритуалов лежит распространенное архаичное представление о крови как материальном носителе жизненной силы. Благодаря жертвоприношению жизненная сила жертвы возвращается к своему сакральному источнику, могущество бога возрастает, а следовательно, растет и жизненная сила природы и человека. Сила жертвенной крови



Человеческое жертвоприношение в древней Мексике



Три божества подземного царства.

Первое — Миктлантекхтли, владыка царства смерти. Он танцует перед алтарем, на котором лежит отрубленная человеческая голова. Роспись на сосуде майя.

Кампече (Мексика), 600—900 гг.

использовалась, например, для повышения плодородия почвы, для ритуального очищения и т. д. Однако пролитие крови — далеко не единственная цель и далеко не единственный способ таких жертвоприношений. Животные для жертвоприношения обычно подбирались тщательным образом; они должны были быть строго определенного возраста, пола и окраски, здоровыми, не иметь никаких физических изъянов. **Только правильно подобранная жертва** была угодна богам и, следовательно, могла оказаться **эффективной**. Очень часто жертвенные животные ассоциировались с божеством, которому адресовалась жертва. Так, в ведическом ритуале богиня ночи и утра получала в жертву молоко черной коровы, имеющей белого теленка, а бог солнца — белого козла. Древние греки жертвовали животных черной окраски темным божествам подземного мира; коней — солнечному богу Гелиосу; проросшее зерно — богине земледелия Деметре; а собаку — стража умерших — Гекате, богине тьмы.

Человеческие жертвоприношения были достаточно распространены во многих древних культурах. Цели их могли быть самыми разнообразными: от заключения союза с божеством до обеспечения нормального орошения и плодородия почв. Из всех носителей жизненной силы именно человеческое существо казалось архаи-

ческому сознанию обладающим наибольшей ценностью и потому **самой эффективной жертвой**¹. Так, солнечный культ ацтеков требовал ежегодного принесения в жертву 20 тысяч человек. У индейцев майя было принято бросать молодых девушек в священный колодец, чтобы обеспечить обильные дожди и не допустить засухи.

Вот краткое, но впечатляющее описание кровавых ритуалов ацтеков:

«Жертвоприношения совершались с поистине извращенной жестокостью. Четыре размазанных черным и одетых в черное жреца, схватив человека за руки и ноги, швыряли его на жертвенный камень. Пятый жрец, одетый в пурпур, стилетом из обсидиана распарывал грудную клетку и рукой вырывал сердце, которое затем бросал к ногам статуи бога. У ацтеков имело место ритуальное людоедство: сердце жертвы съедали жрецы, а тело, сброшенное со ступеней пирамиды, уносили члены аристократических родов и съедали во время торжественных пиршеств.

Кроме восемнадцати главных праздников в году, все остальные дни были также посвящены всевозможным богам, поэтому человеческая кровь лилась в храмах непрерывно»².

¹ Можно зафиксировать в целом ряде не контактировавших между собой обществ сходные явления, такие, например, как **охота за головами**. Охотничьей магии, восходящей еще к палеолитическому времени, свойственно особое отношение к сохранению целостности костей животных. Сохранение в костях мозга — их жизненной силы — должно было обеспечить возрождение животного в будущем. Аналогичное отношение существовало и к мозгу человека как основномуместилищу его **жизненной силы**. Известные к настоящему времени палеолитические захоронения человеческих черепов отражают не только погребальную практику, но и обычаи извлечения из них мозга, возможно, с целью ритуального поедания заключенной в нем жизненной силы. Сходные обрядовые действия сохранялись в некоторых регионах Старого Света — в Юго-Восточной Азии, Индонезии, на островах Меланезии, на Новой Гвинее — вплоть до начала XX в. обычно как важнейшая часть мужских инициаций, совершение которых знаменовало превращение юношей в мужчин. Помимо этого охота за головами была связана с распространенными верованиями, согласно которым **головы врагов были наиболее почетным жертвоприношением предкам**, что, таким образом, обеспечивало их благосклонность ко всему племени в целом.

В Новом Свете, на Североамериканском континенте захват жизненной силы врага символизировало скальпирование. В Южной Америке, особенно в бассейне Амазонки, главным трофеем специально организованных дальних и продолжительных (до полугода) военных походов были головы врагов, которые приносились в жертву духам-хозяевам животных и растений, обеспечивая, таким образом, благосостояние, рост жизненной силы племени победителей.

² Косидовский З. Когда солнце было богом. М., 1970. С. 284.

Во многих обществах практиковались замены человеческих жертвоприношений ритуальными убийствами животных. Иногда вместо живого человека в жертву приносилось его изображение, изготовленное из теста, дерева или других материалов.

Бескровные жертвоприношения. В качестве бескровных жертв часто употреблялись жидкости, наделенные в представлениях жертвователей особой концентрацией жизненной силы: молоко, мед, растительное и животное масло, пиво, вино и вода. Наиболее значимыми были вода и вино. Вино рассматривалось как «кровь земли», а вода — как примордиальный источник существования, дарующий жизнь растениям и животным, людям и богам. Кроме того, в жертву приносились фрукты и овощи, зерно, цветы. В индуизме и джайнизме фрукты, цветы и зерно служили ежедневной храмовой жертвой.

Жертвоприношение бога. Во многих мифологиях разработан мотив принесения богом в жертву себя самого. В древнейших ритуалах жертвоприношения жертва несет в себе нечто от бога, но в данном случае происходит полное отождествление бога с жертвой. В ацтекском культе бога Солнца Уицилопочтли статуя бога, изготовленную из протертой свеклы, смешанной с человеческой кровью, делили на части между участниками ритуала и съедали. **Христианское таинство причастия** содержит элементы таких архаических представлений. Согласно церковной догматике, Иисус Христос реально присутствует в хлебе и вине, которые разделяются между верующими в ритуальной трапезе. Хлеб и вино «преосуществляются» в плоть и кровь Христа, то есть их физический состав становится иным, хотя внешний облик сохраняется прежним.

3. Реципиент жертвоприношения

Жертва приносится существам, являющимся объектом религиозного почитания или поклонения. Реципиентом жертвоприношения не может быть человеческое существо, если оно не обожествлено каким-либо образом. В ряде случаев жертвы приносятся только богу или богам; они могут приноситься также и духам, полубогам, умершим предкам, которые рассматриваются как посредники между божеством и людьми. Возможно, как считают некоторые религиоведы, в не-западных

религиозных традициях духи предков являются преимущественными реципиентами жертвоприношений. Например, один из народов Уганды никогда не приносит жертв богу, утверждая, что он ни в чем не нуждается. Но на третий день после новолуния они совершают ритуальное жертвоприношение духам-хранителям и трем поколениям умерших предков.

В архаичных традициях эволюция жертвоприношения реконструируется на основании огромного количества данных обычно в следующем порядке (в направлении к прошлому): бескровная жертва ← жертва некрупного, относительно недорогого (часто именно трехгодовалого) домашнего животного (← жертва трех таких животных) ← жертва трех животных разных видов (напр., конь — корова — овца или корова — овца — коза или коза — свинья — петух) ← существование трех возможных жертв (нередко сменяющих друг друга в эволюции): человек, домашнее животное, дикое животное ← жертва отмеченного числа (в частности, трех) юношей, девушек и т. д.¹

Тройная жертва обычно рассматривается в связи с ритуалом погребения как соответствие представлениям о трех типах смерти (сожжение в огне, утопление в воде, погребение в земле), тремя стихиями, трехчастности похоронного ритуала, тремя мирами по вертикали (что особенно актуально для представлений о посмертном путешествии)².

В последнее время накапливается все больше данных в пользу предположения о связи тройной жертвы с архаичной организацией социальной структуры общества у индоевропейцев.

3.5. Ритуалы перехода

Ритуалы перехода — это специальные ритуалы, знаменующие собой переход из одного социального или религиозного статуса в другой. Подобные ритуалы есть во всех известных истории обществах. Большинство наиболее важных и распространенных ритуалов перехода связаны с биологическими жизненными кризисами — рождением, половым созреванием, воспроизводством рода и смертью. Каждый из этих кризисов приносит с собой изменения в социальном статусе. Другие

¹ Топоров В. Н. К семантике троичности (слав. *trizna* и др.) — В кн.: Этимология 1977. М., 1979. С. 12.

² Dumezil G. *La Saga de Hadingus*. Paris. 1953. p. 118—159.

ритуалы сопровождают изменения, всецело относящиеся к культурной, а не биологической, жизни, такие, как, к примеру, посвящение в члены обществ и братств, объединенных особыми интересами.

Первая попытка дать научную интерпретацию ритуальной практики такого характера была предпринята в 1909 г. французским антропологом Арнольдом ван Геннепом. Ван Геннеп рассматривал ритуалы как средство, облегчающее индивиду сложности неизбежного перехода от одной социальной роли к другой. На основе проведенных им эмпирических исследований ван Геннеп пришел к выводу, что все ритуалы перехода имеют одну и ту же трехчленную структуру, включающую в себя отделение, переход и воссоединение (иначе долиминальная, лиминальная и постлиминальная стадии). Центральный участник (или участники) ритуала вначале символически отделяется от своего прежнего статуса, затем претерпевает изменения, готовясь к жизни в новом статусе, и, наконец, включается в общество в своем новом социальном статусе. Хотя большинство наблюдавшихся ритуалов было связано с кризисами жизненного цикла, ван Геннеп считал, что по своему смыслу они являются социальными и культурными церемониями и знаменуют события скорее социокультурные, нежели биологические.

Британский антрополог А. М. Хокарт придерживался мнения, что переход одного статуса в другой был скорее результатом, чем причиной ритуала. Основывая свои взгляды на фактах истории некоторых древних цивилизаций, Хокарт утверждал, что все ритуалы перехода воспроизводят одну и ту же исходную модель — ритуал коронования царей, в котором предусматриваются символическое умерщвление и возрождение нового правителя, а иногда и реальное убийство старого царя. Позднейшие исследования показали, что символическая смерть и возрождение в новом статусе составляют общую структурную форму всех разновидностей ритуалов перехода, но символическое убийство и возрождение царей все же не может рассматриваться как прототип всех ритуалов.

Функции ритуалов перехода. Современные социологи, как правило, придерживаются взглядов ван Геннепа в том, что касается социального значения и психологи-

ческой значимости ритуалов перехода. Они считают, что ритуалы перехода обладают **позитивной ценностью с точки зрения индивидуальной психологии**, поскольку они **ослабляют стресс** в моменты серьезных жизненных перемен — взросления, вступления в брак, рождения детей, смерти близких — и облегчают трудности адаптации к новой социальной роли. Кроме того, ритуалы перехода способствуют укреплению общества. Ослабляя психологический стресс у индивидов, они предохраняют общество от раскола; снабжая каждого человека ясной инструкцией о том, как ему вести себя в новых условиях, они обеспечивают единство и нормальное функционирование всего социального организма.

На протяжении почти всей истории человечества ритуалы перехода всегда были религиозными церемониями; они совершались в религиозном обрамлении, рассматривались как религиозные акты и потому наделялись особой сакральной значимостью. Однако с точки зрения современной социологии они обычно расцениваются как абсолютно секулярные по своей природе. Возникшая в последние десятилетия тенденция к секуляризации представлений о ритуалах перехода влечет за собой понимание природы таких ритуалов как скорее социальной, чем чисто религиозной.

Одной из важнейших функций ритуалов перехода, которая часто упускается из виду интерпретаторами, является обеспечение массовых зрелищ. Ритуалы перехода и другие религиозные действия были в прошлом важнейшим средством вовлечения масс в эстетическую деятельность, и религия служила двигателем развития изобразительного искусства, музыки, пения, танца и других эстетических форм самовыражения.

С самого начала исследование ритуалов как особого класса феноменов было связано с попытками выявить сходные черты и различия в ритуальной практике конкретных исторических обществ. Черты сходства, несомненно, отражают **единство человеческого мышления**. Однако современные исследователи обычно уделяют мало внимания природе врожденных психологических факторов, обуславливающих генезис ритуалов. Обычно ритуалам перехода дается лишь социокультурная интерпретация, представляющая их как социальный феномен, созданную человеком интегральную часть человеческой жизни. Соответственно большинство современных исследователей интерпретируют сходства и различия ри-

туалов перехода на основе социокультурального контекста. К примеру, пытаясь понять, почему в одних обществах ритуал бракосочетания в высшей степени сложен, а в других — крайне прост, они обращаются к анализу социального строя и господствующего способа обеспечения средств к существованию, чтобы оценить значимость стабильных супружеских союзов. Придерживаясь точки зрения, что культура и социальное устройство образуют единую внутренне согласованную систему, современные ученые обыкновенно интерпретируют ритуалы перехода с точки зрения их **функционального назначения** в этой системе.

Представления самих участников ритуалов перехода о смысле и целях совершаемых ими действий рассматриваются в таком контексте, как совершенно неадекватные, ничего не дающие для понимания функционального значения ритуалов. Очень часто утверждается, что цель ритуалов перехода состоит в оказании помощи душе умершего, переходящей в иной мир, в защите новорожденного, инициированного или новобрачных от враждебных влияний. Часто эксплицитные цели ритуалов оказываются забытыми, и они продолжают практиковаться только по традиции, и тогда средства как бы становятся целью. Обычно исследователи делают упор на выявление функциональных значений, совершаемых действий, которые неизвестны самим участникам ритуалов. Тем самым они расширяют поле своих исследований, включая в него практически все действия, совершаемые во время ритуальных актов, социокультурный контекст, социальный статус участников, их взаимоотношения друг с другом и с обществом в целом.

Классификация ритуалов перехода

Единой классификации ритуалов перехода пока не существует. К примеру, название «**ритуалы очищения**» относится к элементу ритуальной практики, который присутствует и в ритуалах перехода, и в других разнообразных религиозных церемониях. В большинстве случаев очищение выступает как этап подготовки индивида к контакту со сверхъестественным. Однако в ритуалах перехода очищение может обладать и символическим значением — освобождения от прежнего статуса в порядке подготовки к переходу в новый.

Ритуалы перехода иногда обозначаются двумя назва-

ниями. Например, понятия «церемонии жизненного цикла» и «ритуалы кризиса» обычно служат синонимами и обозначают ритуалы, связанные с биологическими жизненными кризисами, но некоторые современные социологи распространяют это название на церемонии, связанные с исцелением серьезных болезней. Понятия **«ритуалы социальной трансформации»** и **«ритуалы религиозной трансформации»** являются синонимами и совпадают по смыслу и с понятием **«ритуалы кризисов»**. Религиозные трансформации, такие, как крещение и ритуалы инициации священнослужителей, всегда подразумевают и социальную трансформацию. **Социальные трансформации**, такие, как совершеннолетие, могут также сопровождаться переходом в новый социальный статус, а церемонии жизненного цикла могут включать в себя изменения в религиозном статусе. Тем не менее можно составить следующую примерную классификацию ритуалов перехода:

1. Церемонии жизненного цикла

Эти ритуалы существуют во всяком обществе, хотя их значимость может быть различной. Ритуальное оформление **биологических кризисов жизненного цикла** включает в себя разнообразные церемонии, посредством которых отмечается рождение ребенка, например, крещение или ритуал очищения матери после родов. В подобных ритуалах принимают участие как родители, так и ребенок. Некоторые из таких ритуалов требуют активного участия отца ребенка, который ложится в постель, изображая наступление родовых схваток, и символически воспроизводит успешное рождение ребенка. Во всех обществах существуют ритуальные правила, касающиеся деторождения, заключения брака и смерти, хотя степень разработанности ритуалов бывает очень разной даже в обществах, находящихся на относительно одинаковом уровне культурного развития.

Наиболее разнообразны ритуалы, оформляющие совершеннолетие. В некоторых случаях они могут даже совсем отсутствовать, иногда они бывают предусмотрены только для одного пола. Имеются такие общества, где ритуалы совершеннолетия тщательно разработаны применительно к одному полу и очень просты для другого.

В современных индустриальных цивилизациях нет ритуалов, связанных с совершеннолетием; в отдельных случаях они существуют как пережитки прежде обла-

давших значимостью религиозных ритуалов (например, иудейский обряд Бар-Мицва или протестантская конфирмация в США). В наиболее развитых культурах Азии в последнее время ритуалы совершеннолетия также находятся в упадке. В Японии еще столетие назад такие ритуалы практиковались и были тщательным образом разработаны, а в настоящее время их соблюдают очень редко и большинству населения они фактически неизвестны.

Смерти уделяется большое внимание во всех обществах, и связанные с ней ритуалы по своей направленности и характеру почти всегда являются религиозными. Обыкновенно ритуалы, обрамляющие смерть, детально разработаны и содержат четко прослеживающиеся стадии отделения, перехода и реинкорпорации, выделенные впервые ван Геннепом.

2. Церемонии социальной трансформации

К церемониям социальной трансформации относятся все ритуалы жизненного цикла, поскольку они предполагают переход к новому социальному статусу. К примеру, когда человек умирает, он приобретает новую социальную роль, превращаясь, согласно представлениям верующих, в дух, который имеет определенную социальную значимость для живущих. Супруга умершего становится вдовой, а супруг — вдовцом. Социальный статус его детей также меняется.

Многие ритуалы социальной трансформации — например, ритуалы инициации в члены обществ по интересам — не связаны непосредственно с биологическими изменениями. Подобные ритуалы типичны для европейских наций и США; обычно они представляют собой секулярные церемонии. В первобытных обществах подобные ритуалы обычно знаменуют вступление в круг людей определенного возраста, как правило, исключительно мужчин, а также в различные сообщества — например, воинов или знахарей. Неважно, является ли членство в том или ином обществе наследственным или выборным, — посвящение в его члены всегда осуществляется через детально разработанный ритуал.

Все события, связанные с изменениями в социальном статусе, имеют тенденцию к оформлению в институционализированном ритуале, который открывает путь к новому статусу. Примерами могут служить церемонии инициаций в студенческих братствах и различных обществах, основанных на общности интересов. Другие

важные социальные изменения, которые происходят с абсолютным большинством людей, но не предполагают инициации в организованные социальные группы, тем не менее также получают ритуальное оформление. К таким ритуалам секулярного характера относятся, например, празднования окончания учебного заведения, проводы на заслуженный отдых, разнообразные церемонии награждения.

3. Ритуалы религиозной трансформации

Эта разновидность церемоний сигнализирует об изменениях в религиозном статусе, которые могут иметь огромное значение для людей. Выполнение таких ритуалов, как **жертвоприношения**, может требоваться самым нормальным ходом жизни, а эти акты могут рассматриваться как придающие жертвователю новый религиозный статус или особое состояние благодати. Ритуалы перехода часто сопровождаются жертвоприношениями; иногда особо важные церемонии, например, коронации или похороны правителей, требовали принесения огромного числа человеческих жертв.

«Первыми на наклонную галерею вступали арфистки, певицы и танцовщицы. Затем шли придворные дамы и прислужницы, воины и возницы, сановники и офицеры. Слуги вносили посуду и шкатулки, подгоняемые ослы и упряжные волы втягивали повозки и колесницы — словом, в могиле собралось все добро умершего царя.

Воины в полном вооружении и плотном строю занимали посты вечных стражников могилы. Вдоль стены становились арфистки и певицы.

По условному сигналу лица царского кортежа подходили поочередно к большому котлу, черпали кубками усыпляющий напиток и одним глотком выпивали его. Потом они возвращались на свои места, ложились на землю и постепенно засыпали. Все медленнее перебирали струны арфистки, затихали хористки, и вокруг воцарялась совершенная, полная ожидания тишина.

В определенный момент с вершины зиккурата доносились звуки фанфар. По сигналу жреца в яму спускались воины, умелыми ударами стилетов добивали людей и животных. Затем могильщики засыпали щебнем вход в гробницу и наполняли землей огромную яму вместе с наклонным спуском и склепом, и участники похорон возвращались к своим повседневным занятиям»¹.

Для светских людей вступление в религиозное сообщество или принятие на себя какой-то новой религиозной роли обычно становилось событием, отмечаемым специальными ритуалами, такими, как **крещение** или **конфирмация**. Профессиональные религиозные деятели и священнослужители по достижении ими нового

¹ Косидовский З. Когда солнце было богом. М., 1970. С. 82—83.

статуса в их специализации обычно проходят через ритуал посвящения, например, в христианстве — через рукоположение или хиротонию. Это ритуалы, в процессе которых религиозные функционеры приобретают особый статус, необходимый для выполнения их ответственных обязанностей. Как и другие ритуалы перехода, ритуалы посвящения в духовное звание могут быть простыми или сложными, и нетрудно увидеть, что степень их сложности отражает религиозную и социальную значимость нового статуса посвящаемого субъекта. Какой-то элемент развитого в данном обществе ритуала, например, определенный способ покрывать голову, в другом обществе может быть центральным или единственным событием ритуала социальной или религиозной трансформации.

Другие церемонии

Понятие «ритуалы перехода» иногда применяют к институционализированным ритуалам исцеления от серьезных болезней и изредка — к церемониям, связанным с природными циклами, таким, как, например, праздник сбора урожая. Однако выздоровление от болезни или участие в праздновании урожая обычно не придают человеку нового социального или религиозного статуса. Эти церемонии, вероятно, относят к ритуалам перехода из-за тождества их ритуальных процедур. В некоторых обществах выздоровление от очень тяжелой болезни рассматривается как посылаемое свыше знамение, что исцелившийся должен приобрести какой-то особый религиозный статус, но ритуалы посвящения — это нечто совершенно другое.

Некоторые элементы ритуалов, связанных со сменой времени года, могут рассматриваться как акты отделения и инкорпорации, символическое расставание со старым годом и приветствование нового, но такие ритуалы обычно не относят к ритуалам перехода. Растворение брака, хотя и явно сопровождается изменением социального статуса, редко рассматривается как ритуал перехода. В ряде обществ прослеживается некоторое сходство церемоний расторжения брака, но обычно развод остается неформальной практикой индивидуальной жизни или оформляется простым актом местного обряда, например, супруги бросают друг другу обручальные кольца. Подобные акты обычно институционализирова-

ны в масштабе всего общества. Отсутствие ритуала, оформляющего расторжение брака, в перечне ритуалов перехода служит наглядной иллюстрацией специфики этого класса церемоний: ритуально отмечаются события, либо одобряемые обществом, либо неизбежные, такие, как болезнь, смерть. Ритуалы перехода, сигнализирующие о переходе в социальный статус, не одобряемый обществом, не вписываются в господствующую интерпретацию ритуальной практики как укрепляющей общество.

Символизм ритуалов перехода

Ритуалы перехода обычно очень насыщены символикой, отражающей состояния отделенности, перехода, и в особенности — связанной с новым статусом. Чаще всего вступление в новый статус символизируют изменения и украшения видимых или скрываемых частей тела, разнообразные татуировки и знаки, соответствующие новому социальному положению. Особенно значимыми в этом плане символами являются специальные прически, одежда и орнаменты, стачивание, окраска и удаление зубов; ношение особых украшений в проколотых ушах, носу или губах, обрезание или другие операции на гениталиях.

Сходные мотивы и темы можно часто встретить в ритуальной символике народов, далеко отстоящих друг от друга в культурном и географическом отношении. Одна из таких тем — тема смерти и возрождения в новом статусе. Инициированный может быть подвергнут символическому убийству; затем ритуал предписывает ему вести себя подобно младенцу, символизируя этим возрождение. Другой наиболее общей символической формой в ритуалах перехода является использование дверей или дверных проемов, арок, ворот, обозначающих вход в новую социальную сферу. Ритуальные испытания обычно выступают общей составляющей церемоний совершеннолетия как для мужчин, так и для женщин; кроме того, они используются в ритуалах инициации в различные мужские общества. Обычно иницируемый успешно проходит испытания, и это должно означать, что он соответствует своей новой социальной роли.

Для всех ритуалов перехода характерно предписание субъекту определенных форм повседневного пове-

дения. Общим правилом является половое воздержание, так же как и временный запрет выполнять обычную работу, например, заниматься сельским хозяйством, охотой или рыбной ловлей. Многие ритуалы либо налагают запрет на определенное поведение, либо предписывают изменение обычного поведения. К примеру, у индейских племен запада Соединенных Штатов существует запрет расчесывать тело пальцами во время ритуального периода. В других обществах правила ритуального поведения предписывают субъекту ритуала садиться в особой позе, надевать одежду наизнанку или задом наперед, носить одежду противоположного пола. Подобные требования можно рассматривать как преднамеренную драматизацию — при помощи контрастов — происходящих событий, чтобы сделать их более запоминающимися.

Ритуалы перехода в контексте социальной системы

Большинство современных интерпретаций ритуалов перехода касаются их связи с социальной системой и фокусируются на функциональном значении ритуала как средства сохранения общества. Эксплицитно или имплицитно в этой линии рассуждения присутствует представление о равновесии, лежащее в основе всякой научной теории систем. Для того, чтобы система работала эффективно, ее элементы должны взаимно поддерживать друг друга и соответствовать друг другу. В таком случае о системе можно сказать, что она находится в состоянии равновесия.

Социальные системы охватывают определенное число людей и включают в себя определенное число ролей. Если происходит изменение количества людей или пропорции ролей и статусов, социальное равновесие нарушается. С рождением ребенка общество пополняется новым членом; меняется социальное поведение и статус его родителей; и эта перемена, в свою очередь, оказывает влияние на других членов общества. Иные социальные изменения, знаменуемые ритуалами перехода, подобным же образом нарушают состояние равновесия в обществе. Ритуалы перехода с точки зрения теории систем способствуют установлению нового состояния социального равновесия применительно к происшедшим изменениям, на которых они фокусируются. При помощи ритуалов члены общества получают информа-

цию с новых социальных обстоятельствах и одновременно инструктируются о том, как к ним относиться и приспособиться. Индивиды, находящиеся в фокусе ритуала, обретают уверенность в том, что они успешно овладеют своей новой социальной ролью. Ритуальное действие содержит символические инструкции участникам ритуала и всем членам общества о том, как вернуться к нормальному социальному поведению, получив новый и утратив или изменив старый личностный и социальный статус.

Этот же функциональный подход применяется и к различным другим религиозным церемониям. Антропологи Э. Чеппл и К. Кун интерпретируют все ритуалы перехода и другие групповые церемонии как «ритуалы интенсификации». Обращая особое внимание на отображение в ритуале привычных отношений, Чеппл и Кун утверждают, что такое ритуальное поведение «обладает эффектом усиления или интенсифицирования привычных отношений и потому служит укреплению обусловленных реакций... В техническом (физиологическом) смысле выполнение подобных ритуалов предохраняет от размывания привычный образ жизни, к которому приучен индивид».

С функцией восстановления социального равновесия в этой интерпретации тесно связана группа дополнительных эффектов или функций. Некоторые из этих функций связаны в первую очередь с теми индивидами, чей статус меняется, а через их поведение — с социальной группой. Другие функциональные эффекты сказываются непосредственно на обществе в целом. Благодаря тому, что успокаивается тревога людей, находящихся в процессе изменения статуса, общество избегает расшатывания. Обычно ритуалы перехода дают уверенность в посильности новых ролей и часто включают в себя инструкции индивиду в ситуации смены роли. В большинстве обществ, где существуют явные разграничения статусов и ролей по половому признаку, ритуалы символически подчеркивают эти различия, тем самым инструктируя иницилируемых и оказывая им помощь в половой самоидентификации.

Стресс и угроза возникновения социального дисбаланса, вызванные смертью и горем близких, удерживаются под контролем аналогичным образом. Обычно погребальные ритуалы делают горе явным и затем жестко инструктируют близких о необходимости придерживать-

ся нормального поведения, не являющегося деструктивным для всех остальных. В целом ритуальные акты, выражающие содержащиеся в них моральные и социальные ценности, могут рассматриваться как действия, непосредственно обеспечивающие **поддержание групповой солидарности**, утверждающие и подтверждающие **идеалы и правила**, которые способствуют **сохранению социальной гармонии**.

Но можно интерпретировать ритуалы перехода и все другие групповые ритуалы по-другому. Обычно всякий ритуал представляет собой санкционированное священным драматизированное воспроизведение — полное или частичное — сложившегося **социального порядка**. Родственники здесь выполняют особые роли, соответствующие их положению в обыденной общественной жизни, и вся действующая социальная иерархия может быть представлена в разыгрываемых ритуальных ролях. Статус царской власти, кастовый статус, социальное неравенство и социальная иерархия укрепляются посредством драматизированного представления.

Соглашаясь с подобными интерпретациями социального значения ритуалов перехода, антропологи пытаются также понять, почему степень разработанности ритуалов перехода в различных обществах неодинакова. Бытует общепринятое представление о том, что чем значительнее то или иное социальное изменение, тем большее внимание уделяется ему в ритуале. Рождение, вступление в брак и смерть правителя, например, имеют большее значение для всего общества, чем аналогичные события в жизни рядового обывателя. Однако значимость подобных событий не всегда очевидна и ее бывает трудно оценить при сравнении различных обществ.

К примеру, ритуалы бракосочетания в обществах с относительно сходным уровнем экономического и культурного развития могут быть как детально разработанными, так и очень простыми. Такие различия можно объяснить, обратившись к изучению **социального уклада** этих обществ. Например, в обществах с матриархальным укладом, которые организуются в подгруппы по принципу родства по материнской линии, ритуалы бракосочетания обычно просты, равно как и ритуалы расторжения брака. В обществах, основанных на **патриархальной организации**, где родство прослеживается по отцовской линии, ритуалы бракосочетания обычно

сложны и тщательнее разработаны, и расторжение брака по инициативе женщины весьма затруднено.

Ядро обществ с **матриархальным укладом** составляют объединенные по материнской линии группы родственников мужского и женского пола, которые экономически самостоятельны и самодостаточны. Там, где материнский принцип организации силен, отец и муж, принадлежащий по материнской линии не к той группе, что его жена, не берет на себя функцию экономического обеспечения жены и детей. Однако он оказывает экономическую поддержку своей сестре и ее детям, а его контакт с женой может ограничиваться тем, что он проводит с ней ночи. Братья или другие родственники мужского пола по материнской линии не только материально обеспечивают детей своей сестры или родственницы, но также фактически берут на себя ту роль в их социализации, которую в патриархальных обществах выполняет отец. В подобных социальных структурах с материнской организацией стабильности брачных союзов не придается большого значения. Если брак расторгается, то общество осуществляет социальную идентификацию, экономическое обеспечение и эмоциональную поддержку детей и их матери. Но в патриархальных обществах роль матери, которая в сущности является в группе аутсайдером, сводится к рождению и воспитанию детей; она и ее дети зависят от экономической поддержки мужа и отца. В таких обществах существуют строгие санкции, направленные на сохранение стабильных брачных союзов. Соответственно и брачный церемониал здесь тщательно разработан, часто включает в себя переход собственности, которая должна быть возвращена, если брак расторгнут.

В обществах господствующего в современной Европе и США типа значимой единицей родственных отношений является, как правило, **нуклеарная семья**, состоящая из родителей и детей. Социальные связи не зависят от происхождения по линии отца или матери от тех или иных предков. Однако стабильность брачных союзов и здесь играет важную роль. Соблюдение при заключении брака ритуалов перехода традиционно остается требованием и закона, и церкви. Существует и множество других социальных санкций, направленных на сохранение брака, которые предусмотрены в законах, касающихся разводов, общей собственности и воспитания детей.

Психологические аспекты ритуалов перехода

Психологическим аспектам ритуалов перехода в науке обычно уделялось меньше внимания по сравнению с социальными и культурными аспектами. Причина этого, вероятно, кроется в том, что ритуалы перехода исследовались преимущественно антропологами, пытавшимися дать им социокультурную интерпретацию. Тем не менее психологические аспекты ритуальных действий затрагивались и в антропологических интерпретациях — как важные факторы социальной сплоченности и сбалансированности. Эмоциональные связи с родственниками и другими членами общества, идентификация личности с той или иной социальной группой и религиозным статусом, принятие религиозной идеологии и моральных ценностей стимулируются и иногда формируются ритуалами перехода. Ритуалы как бы служат моделью социальных отношений и религиозного поведения, показывая людям, как нужно поступать, и одновременно укрепляя эмоциональные связи с другими людьми и со священным. Семейные ритуалы поклонения предкам, к примеру, не только укрепляют взаимную солидарность членов семьи, но и усиливают эмоциональную привязанность родственников друг к другу, в чем и заключается их психологическая ценность.

Психологические интерпретации ритуалов перехода ставят во главу угла тот факт, что они успокоительно влияют на личность, **уменьшая стресс**. Постоянной составляющей таких ритуалов являются элементы магии, дающие гарантию в том, что исход предприятия будет благоприятным. По словам антрополога и социолога Бронислава Малиновского, акты такого рода психологически и символически «служат мостом над опасными безднами во всяком серьезном деле или критической ситуации», а бездны эти существуют из-за того, что человеку не хватает возможностей контроля над внешним миром. С помощью таких магических средств, как, к примеру, маленькие лодочки, держащиеся на воде или уносимые течением, символически показывается, что умерший благополучно достиг иного мира. Успешное появление на свет ребенка, нормальный переход во взрослое состояние также изображаются магически.

Субъекты ритуалов перехода часто исполняют свои будущие роли к одобрению всех остальных. Ритуалы перехода могут включать в себя разнообразные магические акты, не связанные существенно с изменением социального статуса, назначение которых состоит в том, что они оказывают успокоительное психологическое воздействие, внушая уверенность в успешной будущей жизни индивида. К примеру, в Японии традиционные ритуалы, связанные с деторождением, предписывают в случае рождения девочки зарывать плаценту в землю за порогом жилища. По представлениям местных жителей, этим обеспечивается будущее удачное замужество новорожденной и переход ее в дом жениха. Когда же рождается мальчик, плаценту зарывают внутри жилища, чтобы новорожденный, повзрослев, остался в родительском доме. Испытания, которые проходят юноша или девушка во время ритуала совершеннолетия, также могут рассматриваться как средство обеспечения психологической уверенности в успешной жизни в новом статусе. Подобные испытания, как правило, связаны с неудобствами и выглядят пугающими, но они воспроизводят события, с которыми любой человек может столкнуться в обыденной жизни.

Психотерапевтическая ценность ритуалов перехода совершенно очевидна. Более того, можно провести четкую параллель между ними и принципами современной секулярной психотерапии. Субъект оказывается в центре напряженного внимания множества людей, ощущает их успокоительную заботу и посредством магических действий получает гарантии успешного исхода. Эти события происходят на уровне высокого эмоционального накала, что придает участникам дополнительную энергию. Когда тревога нагнетается самими религиозными верованиями, можно сказать, что ритуалы перехода и вызывают тревогу, и снимают ее.

В тех случаях, когда речь идет о конкретном социальном статусе, связанном с особыми почестями и престижем, само существование такого статуса дает возможность получить психологическое удовлетворение. Требование достигнуть этого статуса **ориентирует человека на то, чтобы направить свое поведение по социально одобряемым каналам.**

Иные интерпретации психологических аспектов ритуалов перехода основываются на представлениях, которые восходят к теории психоанализа **З. Фрейда.** Они

связаны с символизмом ритуалов и опираются на фрейдистское понимание символов и природы социального порядка. Психолог **Бруно Беттельхайм** объясняет нанесение надрезов мужчинам во время ритуала совершеннолетия как символизацию подсознательного образа пустоты вагины. Психологически ориентированный антрополог **Дж. М. Уайтинг** сочетает социологические теории и психоанализ, пытаясь объяснить, почему церемонии инициации мужчин в одних обществах проводятся, а в других нет. Жестокие ритуалы, иногда включающие операции на гениталиях, он объясняет социально-психологической спецификой практикующих их обществ. В тех обществах, где ребенок мужского пола продолжительное время находится в тесном контакте с матерью, а мужу запрещаются половые отношения с женой в течение двух или более лет после родов, формируется сильная эмоциональная зависимость сына от матери. Такая зависимость приобретает потенциально деструктивный характер, когда сын достигает половой зрелости. Ритуалы выступают как средство разрушения такой зависимости и устранения возможной социальной напряженности, которая может возникнуть из-за несогласия между отцами и сыновьями.

Ритуалы перехода в контексте религиозной системы

Некоторые ритуалы перехода знаменуют собой изменения в религиозном статусе, часто — вступление в новый статус профессионального служителя культа. В обществах с высоким уровнем развития культуры, где существует профессиональное духовенство, представления о значении символики ритуалов перехода могут быть тщательно разработанными и отличаться сложностью. Например, в христианстве такие ритуалы (рукоположение священников, хиротония иерархов) интерпретируются как приобщение к более высокому уровню благодати, а в индуизме — как прохождение циклических стадий смерти и возрождения.

Во многих обществах индивид считается социально неполноценным до тех пор, пока не пройдет ритуал перехода, соответствующий его возрасту и полу. В некоторых христианских конфессиях считается, что человек обретает полноценный личностный статус только в ритуале крещения, а дети, умершие некрещеными, при помощи соответствующих ритуалов помещаются в осо-

бом месте отдельно от душ тех умерших, которые при жизни были крещены. Когда ритуалы перехода по своему характеру являются религиозными церемониями, подразумевается, что они дают человеку состояние благодати. Во многих ритуалах перехода присутствует символика общения со сверхъестественным. Так же как и другие религиозные акты, ритуалы перехода связывают индивида и общество с миром сакрального.

Часто ритуалы перехода приносят в жизнь людей этические ценности, способствуя тем самым сохранению социального равновесия. Там, где этический или моральный кодекс и религиозные верования тесно связаны между собой или даже отождествляются обществом, как это происходит в христианстве, иудаизме и исламе, роль религиозных верований и актов в социальном санкционировании очень велика, ибо моральные нормы служат общим основанием и отношений людей друг к другу, и их отношения к сверхъестественному. Моральный или этический кодекс имеется в каждом обществе, и его нормы, пронизывая человеческие отношения, подкрепляются различными способами. Ритуалы перехода, как отмечалось выше, обычно включают в себя драматизацию моральных ценностей, часто дают иницилируемому четкие моральные инструкции.

Однако между моралью и религиозными верованиями не существует необходимой и однозначной связи. Любое серьезное нарушение моральных норм влечет за собой наложение санкций, преимущественно секулярных. В некоторых обществах религиозные верования слабо влияют на уровень морали в отношениях между индивидами, хотя в отношениях со сверхъестественным любое нарушение моральных норм может рассматриваться как влекущее за собой неизбежное воздаяние. Независимо от того, в какой мере связаны в каждом конкретном обществе религия и мораль, непосредственное санкционирующее воздействие ритуалов перехода может быть мощной силой, способствующей сохранению и укреплению общества. В других случаях этическое влияние ритуалов перехода бывает более косвенным, например, в тех обществах, где развито почитание предков, но их не обожествляют. Всякое нарушение норм морали неблагоприятно отражается на состоянии духов предков, которые выступают как санкционирующая сила, и эта их роль подкрепляется погребальными ритуалами.

Основные ритуалы перехода

В первобытных обществах, добывающих средства к существованию охотой и собирательством, где социальные группы невелики и разделение труда осуществляется по половому и возрастному признаку, есть только следующие разновидности социального статуса: ребенок, взрослый мужчина, женщина, бесплотный дух. В обществах, несколько более развитых в культурном и технологическом отношении, появляются специализированные группы, объединенные общими интересами, и обычно это влечет за собой возникновение ритуалов инициации. В обществах с развитой и сложной культурой и сложившимся разделением труда существует множество разнообразных социальных статусов. Все общества, дописменные и обладающие письменностью, если окинуть их единым взглядом, практикуют ритуалы перехода, касающиеся самых важных, критических событий в жизни человека — рождения, достижения физической зрелости, вступления в брак и рождения детей, смерти.

А. Ритуалы рождения. Ритуалы, обрамляющие рождение ребенка, часто образуют сложный комплекс, предписывая совершенно различные модели поведения отцу, матери, родственникам, другим членам общества по отношению к новорожденному. Ритуальный период может начинаться с того момента, когда обнаруживаются первые признаки беременности, и продолжаться до разрешения от бремени, когда полностью осуществляется ритуал перехода, или еще некоторое время после родов. Во многих простых обществах и в европейских обществах прошлого беременная женщина изолировалась, поскольку кровь, проливающаяся во время родов, считалась нечистой и вредоносной. Там, где подобные верования были особенно сильны, практиковалось специальное ритуальное очищение роженицы. Такие очистительные ритуалы отмечены у аборигенов Южной Америки, на Корсике, в Испании, у французских и испанских басков, у различных народов Азии.

Одно время среди специалистов бытовало мнение, что в ритуале центром внимания был отец ребенка. Позже исследования показали, что мать ни в одном обществе не остается незатронутой ритуальными требованиями. Во многих обществах ритуалы очищения

выполняются обоими родителями. Антрополог **Альфред Кребер** сообщает, что во многих племенах аборигенов Калифорнии ритуалы, связанные с деторождением, одинаковы для отца и для матери. Для того, чтобы не причинить вреда ребенку и другим людям в ритуальный период, родители соблюдают пищевые запреты; едят отдельно; избегают контактов с другими людьми; стараются как можно меньше работать; не занимаются другими повседневными делами, такими, как приготовление пищи, не прикасаются к орудиям труда; не едят соли, мяса и рыбы.

Даваемые аборигенами объяснения ритуалов, касающихся деторождения, отражают их веру в наличие мистической связи между родителями и детьми. Многие ритуальные предписания явно имеют целью предотвращение причинения вреда младенцу, который пока бессилен сам себя защитить.

В. Ритуалы инициации. Наиболее распространенными из ритуалов инициации являются церемонии **совершеннолетия**. Характерная черта, отличающая их от всех прочих ритуалов перехода, состоит в обязательном наличии инструктирования иницируемых о том, как правильно вести себя в новом статусе взрослого члена общины. Часто иницируемых посвящают в определенные тайны религиозно-культового характера, которые скрываются от несовершеннолетних членов общины, и заставляют их входить в контакт со сверхъестественным при помощи трансов, вызываемых постом, физическими истязаниями или же приемом специальных веществ растительного происхождения, обладающих галлюциногенным действием.

Обычно иницируемые мужского пола в ритуальный период бывают разлучены со своими матерями и другими женщинами; ритуальное действо может драматически изображать переход из мира женщин и детей в мир, где обитают взрослые мужчины. Средствами такой драматизации могут быть временное надевание юношами женской одежды и затем сбрасывание ее, или строгий запрет для всех женщин участия в ритуалах.

В технологически и экономически развитых обществах ритуалы инициации приобретают все более **секулярный характер**. Хотя все великие религии мира включают в себя ритуалы, связанные с совершеннолетием, большинство современных людей либо не соблюдают этих ритуалов совсем, либо выполняют их чисто формально.

Чаще всего совершеннолетие отмечается главным образом или исключительно с помощью секулярных церемоний, знаменующих вступление в группу, объединенную общими интересами, или окончание учебного заведения. Степень сложности и разработанности таких церемоний зависит от социальной значимости нового статуса.

Как мы видим, ритуалы инициации имеют такой же смысл и значение, как и все другие ритуалы перехода. Особо следует отметить их дидактическую ценность и роль, которую они играют в процессе **сексуально-ролевой самоидентификации**. Трудно подобрать верное объяснение тому факту, что в современных технологически развитых обществах такие ритуалы столь слабо разработаны. Можно предположительно указать среди причин изменение мировоззрения и социальных условий. Натуралистическое мировоззрение, традиционно присутствующее в ритуалах, теперь не разделяется большинством населения. Отождествление зрелости с половым созреванием уже не приветствуется. Возможно, сыграло роль и крайнее разнообразие критериев социальной зрелости. Например, в Соединенных Штатах различаются возраст, когда по закону разрешается водить машину, возраст, когда можно вступать в брак, иметь собственность и распоряжаться ею, возраст, когда можно покупать спиртные напитки и табак, поступить на военную службу, голосовать; по некоторым из этих пунктов в разных штатах возрастные критерии различаются. Требования, предъявляемые современной цивилизацией к человеку, способствуют **удлинению срока достижения социальной зрелости**, когда человек становится экономически самостоятельным и продуктивным членом общества.

С. Ритуалы вступления в брак. Антропологи утверждают, что брак представляет собой один из древнейших социальных институтов. Брачные церемонии существовали и существуют во всех известных истории обществах. Они очень разнообразны — от крайне усложненных и детализированных до предельно простых, от религиозных до секулярных. К этой группе ритуалов относятся и церемонии обмена вещами и внесения родными жениха своеобразного «выкупа» за невесту ее родственникам, служащего как бы компенсацией роду за утрату одной из женщин.

Как в дописьменных, так и в обладающих письмен-

ной культурой общества практиковались драматические ритуалы «похищения» невесты женихом и его друзьями. В таких обществах заключение брака рассматривалось как установление прочной связи между двумя родовыми группами, испытывающими друг к другу враждебные чувства. «Похищение» невесты, разыгрываемое женихом и его друзьями, рассматривалось как социально санкционированный канал высвобождения чувства взаимной неприязни между двумя родовыми группами. В некоторых африканских обществах еще годы спустя после свадьбы продолжали разыгрывать символические «сражения» между родом жениха и родом невесты.

Как и ритуалы инициации, брачные церемонии часто включали в себя демонстрацию наглядных знаков перехода в новый социальный статус, таких, как обручальные кольца, другая прическа и украшения, татуировки, орнамент и т. д. Традиция предусматривала также инструктирование невесты, готовящее ее к роли жены. Такое инструктирование могло либо носить неформальный характер, либо быть составной частью ритуала, когда оно осуществлялось через имитацию, танцы и другие символические действия, драматически изображающие роль женщины в обществе, ее экономические и социальные обязанности и привилегии по отношению к детям, мужу, другим родственникам и всем остальным членам общества.

Описывая функциональное значение брачных ритуалов, необходимо особо отметить, что они служат закреплению социальных связей между мужем и женой и их родовыми группами. В большинстве обществ и в течение длительного периода истории человечества романтическая любовь вовсе не считалась средством выбора супруга. Выбор был ограничен строго санкционированным общественным соглашением, предписывавшим заключение браков только в рамках одного и того же класса или социальной группы. Взаимному влечению супругов уделялось мало внимания или не уделялось вовсе. Ритуал бракосочетания санкционировал брачный союз, который мог быть очень прочным и служить средством как упорядочения жизни индивида, так и укрепления общества. Нетрудно заметить наличие прямой связи между степенью разработанности брачных ритуалов и социальной значимостью стабильных супружеских союзов.

3.6. Погребальные ритуалы и обряды

Человек — единственное живое существо, хоронящее своих умерших. Практика погребений первоначально мотивировалась не соображениями гигиены, а представлениями первобытных народов о сущности и предназначении человека. Это явственно подтверждает тот факт, что с древнейших времен обращение с умершим приобретает черты ритуала. В эпоху палеолита умерших не только хоронили, но и снабжали пищей и всем необходимым, что указывает на наличие веры в то, что мертвый нуждается во всем этом в загробной жизни. Такая забота об умерших была свойственна не только человеку палеолита, но и его историческому предшественнику — неандертальцу. Таким образом, **практика захоронений прослеживается вплоть до очень глубокой древности, предположительно на 50 тыс. лет до начала новой эры.**

Ритуальное захоронение умерших, практиковавшееся еще на заре человеческой истории, объясняется инстинктивным нежеланием и неспособностью человека примириться со смертью как абсолютным концом существования. Невзирая на ужасающую очевидность физического распада, вызываемого смертью, сохранялась вера в то, что некая часть индивидуальности умершего продолжает существовать и после гибели тела. Напротив, **представление о смерти как абсолютном конце возникло в 6 в. до н. э.,** будучи порождением метафизической мысли индийского буддизма. В древнем Средиземноморье эта идея впервые нашла выражение у греческого философа Эпикура (341—270 гг. до н. э.).

Вера в посмертное существование породила множество представлений о дальнейшей судьбе умерших. Такие представления обычно бывают тесно связаны с пониманием сущности человека в той или иной религии. Например, магические ритуалы над трупом и бальзамирование его в Древнем Египте имели целью дать ему возможность продолжать существование в своей хорошо оснащенной гробнице. Согласно верованиям христиан и мусульман, в конце истории будет воскрешение мертвых во плоти и Суд, во время которого Бог определит каждому по его заслугам при жизни либо вечное блаженство на небесах, либо вечные муки в преисподней. Буддийское понятие нирваны соответствует состо-

янию полного освобождения и блаженства, которое достижимо лишь при условии искоренения всякого желания существования в эмпирическом мире.

Процесс умирания и сам момент смерти большинством религий рассматривается как период тяжелейшего кризиса. Умиравшего специально готовят к этому пугающему переходу. К примеру, в Китае умирающему



Взвешивание душ в царстве Осириса.
Древнеегипетское изображение



Взвешивание душ умерших. Прощедшая проверку душа передается ангелом апостолу Петру для дальнейшего проживания в раю. Средневековое изображение на алтаре в церкви (Каталония)

брили голову, обмывали тело и стригли ногти, а затем помещали его в сидячем положении, чтобы облегчить отделение души от тела. После смерти родственники и друзья звали душу вернуться, возможно, для того, чтобы убедиться, что она действительно ушла из тела. Исламская традиция требует, чтобы умирающий был посажен лицом к востоку — к священному городу Мекке. В христианстве умирающий должен в последний раз исповедаться священнику и получить отпущение грехов.

Для всех традиций характерным остается обычай особой подготовки тела к погребению. Обычно такая подготовка состоит в обмывании и надевании на труп специальной одежды. Иногда целью ритуала является ограждение живых от соприкосновения со смертью. Часто встречается представление, что душа покойного продолжает оставаться возле тела вплоть до похорон или кремации. **Наиболее развитый ритуал подготовки к погребению мы обнаруживаем в Древнем Египте.** Поскольку египтяне верили, что тело имеет первоочередное значение в загробной жизни, они создали сложный ритуал бальзамирования трупа. Его целью было не только сохранить тело от физического распада, но и оживить его вновь. В основе ритуала лежало представление о том, что тело бога Осириса после смерти было сохранено от разложения и он воскрес. Египтяне верили, что магическое уподобление умершего Осирису и выполнение соответствующих церемоний с телом обеспечит его последующее воскрешение.

Мумификация в разнообразных формах практиковалась многими народами, но нигде ритуал не был столь сложным, как в Египте. Часто подготовка тела к погребению включала в себя помещение на трупе или внутри него магических амулетов, которые должны были охранять труп и наделять его жизненной силой. На тело умершего христианина также надевают крест и вкладывают крест ему в руки. В средние века иногда вместе с телом хоронили освященный хлеб Причастия.

Способы захоронения были достаточно разнообразными. Некоторые народы укладывали труп прямо в землю, в одежде или без нее. Ему придавали выпрямленное, согнутое или сидячее положение. Традиционное положение тела в могиле в большинстве случаев было обязательным, иногда покойного поворачивали головой в ту сторону, где предположительно находилась его родина. С начала 3-го тысячелетия до н. э. египтяне и

шумеры хоронили своих умерших в специальных гробах, изготовленных из различных материалов. Во многих регионах гробы стали неотъемлемой частью погребального ритуала. Наиболее примечательно использование гробов в Древнем Египте, где мумии умерших сановников укладывались в несколько поставленных друг в друга гробов-саркофагов, приготовленных в форме человеческого тела, а затем все это опускалось в массивный деревянный или каменный гроб.

В 3-м тысячелетии до н. э. на Ближнем Востоке началось также сооружение каменных гробниц, открывшее традицию погребальной архитектуры, к которой принадлежат такие знаменитые сооружения, как египетские пирамиды, индийский Тадж-Махал, мавзолей В. И. Ленина в Москве. У многих народов бытовало мнение, что умерший действительно обитает в своей гробнице, и потому могилы особо почитаемых религиозных деятелей превратились в места поклонения и паломничества. Примерами таких центров паломничества могут служить гробницы Св. Петра в Риме, Мухаммада — в Медине, а в древности — гробница Имхотеп в Египте. Помимо погребения в землю, существовал еще один распространенный традиционный способ ликвидации трупа — кремация (например, сожжение умерших в индуизме). После кремации останки заботливо собирались и часто рассеивались над водами священных рек.

В некоторых обществах погребение умершего, обладавшего важным социальным статусом, сопровождалось жертвоприношениями; смысл этого жестокого ритуала, видимо, заключался или в том, чтобы умиротворить дух покойного, или в том, чтобы снабдить его необходимыми в загробной жизни слугами и компаньонами. Классический пример подобного жертвоприношения приводится в «Илиаде» Гомера: двенадцать молодых троянцев были принесены в жертву во время погребальной тризны греческого героя Патрокла. Могилы царей, вскрытые в шумерском городе Уре, содержали останки многочисленных прислужниц, музыкантов и воинов, погребенных вместе со своими царственными господами. В Древнем Египте человеческие жертвоприношения заменяли захоронением вместе с умершим маленьких глиняных фигурок, которые затем, по представлениям египтян, магическим образом оживали и служили своим господам.

Психологические и социологические аспекты смерти

Захоронения эпохи палеолита говорят о том, что паттерн человеческой реакции на феномен смерти сформировался еще на заре культуры. Человек, в отличие от других живых существ, оказался не в силах игнорировать загадочное прекращение деятельности, утрату сознания и разложение тела. Феномен смерти стал для человека проблемой, порождая у него ощущение необходимости предпринимать в таких случаях особые действия. Паттерн реагирования на смерть имеет двойственный характер. Сталкиваясь с фактами смерти окружающих, человек осознает свою обязанность выполнять нужды умерших, так как верит, что они продолжают существовать в какой-либо форме. Но соприкосновение человека со смертью, помимо его отношения к смерти других, имеет и другой аспект: в смерти других он видит предвестие и своего собственного неизбежного исчезновения. Такое предвидение живущим человеком опыта умирания является фактором огромной психологической и социальной значимости. Оно состав-



Царь ада. Средневековый японский рисунок

ляет фундаментальную характеристику человеческого существования и связано с феноменом сознания времени, внутреннее культурное значение которого только в настоящее время получило должную оценку.

Сознание времени в его трех измерениях — прошлого, настоящего и будущего — внесло серьезный вклад в успех борьбы человека за существование. Благодаря ему человек имеет возможность опираться на опыт прошлого и предвидеть будущее. Однако сознание времени несет в себе и горестное понимание собственной смертности и неизбежности ухода. Предвидение своей смерти придает жизни человека глубокую эмоциональную напряженность, неведомую другим существам, и вызывает инстинктивный протест. **Этот протест против неизбежного конца пронизывает все аспекты социальной и культурной жизни, но находит наиболее яркое отражение в религиях.** Все религии ориентируют человека на посмертное существование, связывая его с миром вечной жизни, которого можно достигнуть путем магических ритуалов, или с помощью Бога, или через мистическое просветление.

Секулярные ритуалы погребения

В современных технологически развитых обществах продолжают практиковаться религиозные ритуалы погребения, хотя идеи и верования, выраженные в них, могут быть давно забыты или отброшены. Невзирая на общий скептицизм, наглядно проявляемый в наши дни по отношению к средневековым представлениям о смерти и Страшном Суде, чистилище, аде и рае, **современный стиль мышления вовсе не уменьшил таинственность смерти и не ослабил ее воздействие на эмоциональную жизнь людей.** Неприятие человеком смерти в современном обществе, напротив, стало еще более острым и отчаянным, поскольку жизнь стала привлекательнее и уровень ее повысился. Даже там, где сознательно исповедуются секуляристские принципы, смерть обычно окружают каким-то подобием церемонии. Глубоко укоренившееся чувство заставляет большинство людей относиться к мертвому человеческому телу с почтением, которого не испытывают к трупам животного. Знаменательно, что коммунисты, несмотря на проповедуемый ими атеизм, совершают паломничества к гробам Маркса и Ленина. В Америке стараются

сохранить черты умерших от разложения, подобно тому, как это делали древнеегипетские бальзамировщики, но по несколько иным соображениям. И, наконец, интерес современного человека к вопросам, касающимся смерти, проявляется в существовании многочисленных спиритических кружков и обществ, ставящих своей целью установление коммуникации между живыми и умершими.

3.7. Ритуалы и церемонии очищения

Ритуалы очищения, базирующиеся на религиозных представлениях о чистоте и нечистоте, присутствуют во всех известных истории культурах, древних и современных, бесписьменных и обладающих письменностью. Будучи весьма разнообразными по типу и форме, такие ритуалы представляют собой попытку восстановления утраченной чистоты или достижения более высокого ее уровня.

Каждой культуре в той или иной форме свойственно представление о том, что внутренняя сущность человека может быть либо чистой, либо загрязненной. Это, в свою очередь, предполагает, что энергии, стимулирующие индивидуальную и социальную активность человека, отличны как от его тела, так и от его духовных и умственных способностей. Такие энергии могут «загрязняться» в результате контактов и действий определенного рода. Поскольку утраченная чистота может быть восстановлена только посредством ритуала, и поскольку чистота часто является предварительным условием участия во множестве религиозных ритуалов, антропологи ввели в оборот такие понятия, как «**ритуальная чистота**» и «**ритуальная загрязненность**».

Ритуалы, восстанавливающие утраченную чистоту, в различных современных и исторических культурах принимают различные формы. Некоторые из них включают в себя всего несколько простых действий, таких, как омовение рук или тела, смену одежды, повторение молитв или пение гимнов. Другие ритуалы предполагают испытания, часто кровопролитные, обладающие очищающим воздействием. Некоторые очистительные церемонии заключаются в ритуальном перенесении нечистоты (греховности) субъекта на животное (например, в иудаизме перед Судным днем верующий покупает живую курицу, на которую в ходе ритуала переходят

дят его грехи), а в иных случаях на другого человека. Затем животное или человек, ставшие носителями чужой нечистоты, изгоняются или убиваются, по крайней мере символически. Многие ритуалы очищения очень сложны и включают в себя несколько различных типов очистительных действий.

Ритуальная чистота или нечистота индивида является предметом пристального внимания всего общества, так как считается, что нечистота одного субъекта или объекта может перейти на других. В рамках каждой культуры существуют свои критерии чистоты и нечистоты, хотя прослеживаются и определенные линии пересечения в этом вопросе различных культур. Культуры также отличаются друг от друга степенью социальной значимости ритуальной чистоты. Индуизм, иудаизм и некоторые племенные религии характеризуются развитым сознанием нечистоты, тогда как в других культурах вопросы ритуальной чистоты остаются на относительной периферии. В большинстве традиций считается, что нечистота передается через физический контакт или близость, хотя может и распространяться по каналам родственных связей или переходить на людей, находившихся на территории, где совершился грех. Поскольку ритуальная чистота и нечистота суть внутренние состояния (хотя обычно наличествуют и зримые признаки осквернения), нечистый индивид (объект, оскверненный храм, явление природы) может вначале не обнаруживать своего изъяна. Однако иногда осквернение становится известным окружающим: его выдает внешний облик или несчастье, которое интерпретируется как следствие греха. В большинстве традиций зримыми признаками нечистоты считаются кожные болезни, физическое уродство, помешательство или слабоумие, бесплодие. Природа также становится бесплодной в результате осквернения.

Понятия чистоты и нечистоты тесно соприкасаются с такими религиозными понятиями, как «священное», «грех» и «силы зла». Последствия контакта со священным и с нечистым могут быть одинаковы, хотя причины их в том и в другом случае будут совершенно различны. Опасность контакта со священным вытекает из представления, что богов оскорбляет нечистое прикосновение и они наказывают приблизившегося к ним человека. Например, в большинстве религий женщине в период менструации и после родов запрещено входить

в храм и приближаться к святыням. В христианской церкви женщине никогда не дозволяется входить в алтарь.

Контакт со священным считается опасным еще и потому, что священное обладает огромной энергетической мощностью, и необходимо специальное ритуальное очищение перед встречей с ним. А контакт с оскверненным человеком (например, с «неприкасаемым» в Индии) или объектом (с нечистотами во всех традициях) опасен, поскольку нечистота может переходить от одного на другого.

Представления о чистоте и нечистоте могут быть включены в систему религиозной морали. В таком случае осквернение становится разновидностью греха и оскорблением Бога или морального порядка, а чистота — моральным или духовным достоинством.

Часто ритуальная нечистота находится в тесной связи с верой в демонов, колдунов и ведьм. Все они могут рассматриваться как персонификации сил зла. Люди, находящиеся в состоянии ритуальной нечистоты, считаются опасными не только для других (поскольку передают свою нечистоту), но и для самих себя, так как навлекают на себя атаки демонов, которых притягивает нечистота.

Классификация ритуалов очищения

Ритуалы очищения можно классифицировать в соответствии с теми принципами, которые положены в их основу.

1. Устранение нечистоты

Считается, что внутреннее состояние человека может быть освобождено от нечистоты методами, аналогичными тем, при помощи которых устраняется физическая нечистота. Поэтому почти всегда ритуалы очищения включают в себя различные формы омовения. Индивид, подвергшийся осквернению, должен искупаться в море, реке, пруду или специальном бассейне. Омывание в бурно текущих потоках часто расценивается как особенно эффективное, поскольку проточная вода не только смывает нечистоту, но и уносит ее прочь. Различные ритуалы требуют либо полного погружения тела в воду (например, в иудаизме омовение в микве предполагает погружение в бассейн с головой в строго определенной позе, позволяющей дать воде

доступ к самым сокровенным частям тела), либо погружения каких-то частей тела, в данном случае служащих представителями всего организма (например, поло- скание рта). Иногда достаточно просто полить или окропить осквернившегося человека водой, произнеся необходимые ритуальные формулы. Согласно Ведам, очищает даже простое прикосновение к воде, а жители Цейлона получают ритуальное очищение, только взглянув на нее. Если доступ к воде невозможен, очищение производится другими средствами. Например, Коран предписывает путешествующим в пустыне при нехватке воды обтираться чистым песком.

2. «Извержение»

Этот тип ритуалов основан на аналогии между осквернением и отравлением организма. Такие ритуалы содержат чисто **«физиологические»** методы борьбы с нечистотой; это, например, принятие слабительного, паровая баня (выведение нечистоты вместе с потом), кровопускание. В некоторых ритуалах используется соль как очистительное средство. Иногда община в целях очищения изгоняла осквернившегося субъекта, исключая его из религиозной группы или касты или заставляя покинуть прежнее место обитания.

3. Перенесение нечистоты

С представлением о «заразительности» осквернения тесно связана идея избавления от нечистоты посредством перенесения ее на другое лицо, на животное или какой-либо объект. Наиболее драматическими ритуалами этого типа являются церемонии переноса осквернения на другого человека или животное (знаменитый **«козел отпущения»**), когда субъект ритуала и реципиент его нечистоты вместе купаются в одном водоеме, или субъект просто прикасается к реципиенту, произнося установленную формулу, гласящую, что переход нечистоты осуществился. После этого реципиента изгоняют из города или убивают, реально или только символически. Обычно ритуал заканчивался принесением жертвы богам с целью их умиротворения. В классическом ветхозаветном ритуале отпущения животное-реципиент нарекают Азazelом (имя демона пустыни) и просто освобождают, выпуская бродить за городом. В Индонезии в качестве реципиентов используют птиц, которых также затем выпускают.

На о. Бали трехмесячный младенец проходит ритуал очищения, переносящий его нечистоту на цыпленка.

Затем этот цыпленок может стать любимцем ребенка и продолжает принимать на себя его нечистоту. Его никогда не убивают и не употребляют в пищу, а когда он умирает, торжественно хоронят его.

Менее драматические ритуалы сводятся к **перенесению нечистоты на неодушевленный предмет** (талисман). Для этого обычно выбирают предмет, никому не нужный и не обладающий большой материальной ценностью; по окончании церемонии его просто выбрасывают.

4. Уничтожение нечистоты

Существует также представление, что от нечистоты можно избавиться, **уничтожив оскверненный объект**. Убийство животного-реципиента нечистоты относится к этой категории ритуалов. В более драматических случаях человек, подвергшийся особо эффективному осквернению, может быть убит. Казнь осквернившегося человека или убийство животного-реципиента осуществляется таким способом, чтобы избежать кровопролития, так как согласно верованиям, нечистота может выйти из трупа с потоком крови.

Оскверненные металлические предметы могут быть переплавлены, оскверненный очаг — погашен, а оскверненную одежду и утварь обычно рвут и ломают, а затем зарывают в землю.

Чаще всего нечистота уничтожается посредством сожжения оскверненного объекта. Огонь является наиболее эффективным средством уничтожения. Когда пламя гаснет, это свидетельствует о том, что от объекта больше ничего не осталось. Кроме того, огонь считается и средством создания чистоты (обладает позитивными очистительными свойствами).

5. Превращение нечистоты в чистоту

Огонь, возможно, представляет собой один из самых сложных феноменов в истории человеческой культуры. Он превращает сырые мясо и овощи в готовые съедобные кушанья, руду — в полезные и длительно используемые металлические орудия, уничтожает леса, но зола, полученная при этом, делает землю щедрой и плодородной. Таким образом, огонь выступает как мощная преобразующая сила, превращающая негативные факторы в позитивные. Благодаря этому своему качеству огонь повсеместно фигурирует в ритуалах очищения. Участников ритуала заставляют ходить вокруг огня или прыгать через костер. Оскверненные предметы могут

обжигаться, прокаливаться на огне. Широко распространено использование курения благовоний во время ритуалов очищения объясняется общими для всех традиций представлениями об очистительной силе огня и ароматного дыма. Оскверненные объекты иногда подвергают кипячению, тем самым используя удвоенную очистительную силу огня и воды. Погашение старого огня в храмах и селениях и возжигание нового обычно практикуется в случаях осквернения и во время ежегодных ритуалов обновления и очищения.

6. Заимствование чистоты

Очистительные ритуалы часто включают в себя заимствование чистоты от обладающего высокой ее степенью субъекта или объекта. Считается, что контакт с таким субъектом или объектом сам по себе оказывает очищающее действие. К таким объектам относятся: огонь, вода, аромат цветов, благовония, эфирные масла, молоко, земля в ее естественном состоянии; предметы белого цвета; реликвии и магические амулеты; золото, а в некоторых традициях — серебро, бронза, хрусталь; к субъектам — девственницы, священнослужители и жрецы. Очищают чтение молитв, пение гимнов, произнесение божественных имен, солнечный свет, особенно утренний, совершенные предметы (например, колесо) и числа (например, число девять). В зороастризме очищающее воздействие приписывается собакам, в индуизме — коровам и их естественным отправлениям. В Трансваале все холодные предметы считаются чистыми, а нечистота ассоциируется с горячим.

Во многих очистительных ритуалах не используются перечисленные нами приемы очищения. В основе таких ритуалов лежат общие структуры, рассматриваемые как обладающие универсальной ритуальной эффективностью. Например, некоторые церемонии очищения включают в себя обмен, чаще всего обмен ролями между мужчиной и женщиной, символизирующий возвращение в хаос и восстановление порядка заново. Другой фундаментальный принцип обмена, используемый в ритуалах очищения — это символизм смерти и возрождения. Человек и весь мир со всей своей нечистотой и несовершенством символически умирает и заново рождается очищенным от прежней скверны. Поскольку кровь считается особым образом связанной и с жизнью, и со смертью, для таких ритуалов всегда характерно использование крови. Почти все ритуалы включают в

себя чтение молитв, священных текстов, пение гимнов, жертвоприношения. Все это в своей совокупности, по представлениям верующих, также обладает очищающим эффектом. К ритуалам очищения относится также практика экзорцизма — изгнание дьявола или демонов. В таких ритуалах иногда используется оружие, символизирующее битву с силами зла.

3.8. Празднества

В истории человеческой культуры всегда существовали особые дни или периоды, которые необходимо было помнить, отмечать или воспроизводить в ритуалах. Существовали также очень значимые для человека природные явления, такие, как смена времен года, созревание урожая и т. д., которые необходимо было предвидеть заранее и подготовиться к ним. Подобные природные и социокультурные события придавали смысл жизни индивида и коллектива. Поскольку такие особые дни и периоды обычно отмечались религиозными церемониями и сакральными коллективными трапезами, их называют торжествами.

Обычно в древности всякое торжество включало в себя коллективное принятие пищи в сочетании с каким-либо ритуалом, будь то ритуал перехода, погребальная тризна или жертвоприношение, начало или конец поста. Иногда, во время больших празднеств, помимо трапезы происходили ритуальные драматические действия с танцами и атлетические состязания, а также карнавалы. В зависимости от характера центрального события, которому посвящалось торжество, оно могло быть скорбным и радостным, сдержанным или буйным.

Торжества и празднества, зародившись в глубочайшей древности, обладают богатейшей символикой, исследование которой началось только в 19 в. и продолжается в наши дни. Здесь сходятся профессиональные интересы антропологов, психоаналитиков, социологов, теологов, религиоведов, специалистов по фольклору. Такие исследования не только проливают свет на мифологические, ритуалистические, доктринальные, эстетические и психологические мотивы древней религиозной практики, но и значительно обогащают и расширяют сознание современного человека, помогая ему понять

труднодоступные экзистенциальные истины.

Торжества и празднества в прошлом обладали высокой информативной значимостью и играли важную роль в обществе, поскольку служили его сплочению и обеспечивали единство и преемственность традиции. Даже в тех случаях, когда первоначальное объяснение значения праздника было утрачено, структуры, сохранявшиеся в ритуалах, церемониях и художественных канонах, давали индивиду возможность в кризисные и переходные периоды общественной жизни сохранять душевное равновесие, невзирая на очевидные признаки социальной и культурной дезинтеграции в окружающем мире.

Сущность и значение празднеств

Концепция сакрального времени

Период праздника или торжества по своей сути представляет собой особое время не только в том смысле, что он связан с каким-то чрезвычайным событием, но и в том, что он выделен из временного потока повседневности. Согласно концепции М. Элиаде, время праздника можно охарактеризовать как сакральное время. Это означает, что оно причастно к сфере трансцендентного (или сверхъестественного), которая и задает паттерны религиозной, социальной и культурной деятельности человека. В процессе ритуалистического воспроизведения священных событий человек получает информацию о своем происхождении, сущности и пред-



Процессия в честь богини Астарты.

назначении и погружается в сакральное время, выходя за пределы привычного повседневного времени.

Верующий испытывает потребность периодического погружения в сакральное и неуничтожимое время. В его представлении именно существование сакрального времени делает возможным существование повседневности, времени обыденного, профанической длительности, в русле которой протекает человеческая жизнь. Именно вечное настоящее мифического события делает возможной профаническую длительность исторического события.

В тех религиях и культурах, где господствует циклическое представление о времени, то есть в большинстве не-монотеистических религий, понимание человеком своего космического статуса формируется с помощью ритуальных прорывов в особое время (например, празднование Нового года, когда отмечается победа сил порядка над силами хаоса). В древней Месопотамии, в частности, шумеры и вавилоняне праздновали начало обновляющего жизнь периода весенних дождей в месяце Нисан. В некоторых месопотамских городах отмечался и второй такой праздник, когда начинался период осенних дождей в месяце Тишри. В это время совершались жертвоприношения зерна и плодов Таммузу и Мардуку, главным божествам плодородия, после чего начиналась общая трапеза, танцы и прочие ритуальные действия, предписанные традицией.

В религиях и культурах, опирающихся на линейную концепцию времени, статус человека понимается исходя из его отношения к определенным историческим событиям, имеющим много общего с теми событиями, о которых повествуется в мифах традиций описанного выше типа. К примеру, иудей видит свой статус в том, что он является представителем «избранного Богом народа». Его принадлежность к избранному народу вспоминается ему в частности и прежде всего во время празднования Пасхи (пасхального седера), когда осуществляется ритуальное воспроизведение событий, связанных с Исходом евреев из Египта в весеннем месяце Нисане. Аналогичным образом и христианин видит свой особый статус в мире в том, что он представляет «новый народ Божий». Он верит, что его избрал Христос, распятый на кресте и воскресший из мертвых, для работы во имя наступления царствия Божия. Ежегодное празднование христианской Пасхи состоит в риту-

альном воспроизведении событий казни и воскресения Иисуса Христа. Таинство евхаристии (св. Причастия), совершаемое неоднократно в различное время года, воспроизводит события Тайной вечери Христа и апостолов. Подобно празднованию Новогодия в религиях с циклической концепцией времени, празднование иудейской и христианской Пасхи напоминает о грехах прошлой жизни и дает возможность человеку осознать ее обновление и черпать в этом надежду на лучшее будущее и спасение после смерти.

Типы секулярных празднеств

1. Местные и национальные празднества

Типы торжеств и празднеств очень разнообразны. Несмотря на то, что большинство из них в своей основе имеют религиозный характер, некоторые типы сохраняют свою жизненность и в современную эпоху. К подобным «вечным» празднествам относятся **общественные и культурные торжества**: Новый год, национальные музыкальные и танцевальные фестивали (например, в Шотландии), Олимпийские игры в Древней Греции и в наши дни. К **национальным праздникам** относятся торжества, посвященные важнейшим датам истории той или иной страны, например, День Конституции; во Франции — день взятия Бастилии (14 июля); в США — День Независимости (4 июля), в России советского периода — день Великой Октябрьской социалистической революции (7 ноября). К этому типу празднеств относятся также **дни рождения основателей государства и национальных героев**. В Израиле особым памятным днем считается день Холокоста, напоминающий о систематическом истреблении европейских евреев нацистской Германией в 30—40-е годы.

2. Секулярные модернистские празднества

Секулярные модернистские празднества часто накладываются на религиозные праздники различных традиций. Например, Первое мая, праздник, напоминающий о солидарности трудящихся разных стран, изначально восходит к весеннему празднику плодородия, который есть практически во всех традициях. Современные футбольные матчи внешне во всех чертах напоминают религиозные празднества. Если бы на такой матч попал представитель бесписьменной культуры, он увидел бы огромное скопление людей, напряженно созерца-

ющих ритуальную битву, проводимую в строгом соответствии с определенными правилами и предписаниями. Участники ритуала облачены в особые одеяния, позволяющие легко распознать, на чьей стороне они сражаются: одна группа представляет силы зла, другая — силы добра, в зависимости от точки зрения зрителя. Используя принцип симпатической магии, люди, наблюдающие сражение, пытаются передать свой энтузиазм его участникам. По мнению некоторых социологов, в западных странах участие в массовых богослужениях для многих людей давно уже едва ли значит больше, чем спортивное зрелище, и, возможно, поэтому спортивные состязания приобрели черты традиционных массовых празднеств.

3. Карнавалы

Некоторые празднества обладают психотерапевтическим и катарсическим воздействием на людей в периоды сезонной депрессии. Весенние торжества в индуизме, проводимые в феврале-марте, когда-то были сезонным сельскохозяйственным праздником плодородия. Зажигаются огни, люди выходят на улицы с пением и танцами, под громкие звуки барабанов и труб; дозволяются непристойные жесты и выкрики.

Одним из наиболее известных празднеств в Древнем Риме было торжество, именуемое «сатурналия», которое проводили ежегодно в середине декабря. В это время закрывались конторы, лавки, суды и школы, так что жители могли вволю развлекаться, танцевать, пировать и пьянствовать. Не случайно христианская церковь установила традицию отмечать Рождество Христа на следующий день по окончании сатурналии, чтобы противостоять влиянию этого языческого обычая.

Торжества и празднества, будь то религиозные или секулярные, местные или национальные, служат удовлетворению специфических социальных и психологических потребностей, обеспечивая слаженное взаимодействие всех общественных институтов: церкви, государства и эзотерических или социально непризнанных групп. Религиозные меньшинства (например, христиане в языческой Римской империи) в ходе празднеств достигали особой сплоченности, позволявшей им оказывать реальное влияние на общество и господствующую культуру. Когда какая-либо конкретная религия вытесняет другую и занимает ее место, она обычно вбирает в себя элементы празднеств и ритуалов своей

предшественницы, включая их в свой календарь. Этот важный фактор способствует укреплению социальной солидарности, порядка и равновесия в мире, сглаживая противостояние сторонников старой и новой религий.

В периоды социальных кризисов празднества могут отчасти утрачивать свое влияние. Так, таинства средневекового католицизма несколько утратили свою притягательность и свою интерпретирующую функцию в эпоху Реформации. Месячный пост перед годовщиной смерти пророка Мани (Иран) после исламского вторжения, перестав быть традицией, стал прототипом мусульманского весеннего поста в месяце Рамадан. Такого рода реинтерпретации могут давать импульс к институциональным переменам, которые обычно происходят в переходные и кризисные периоды.

4. Теория ритуала В. Тэрнера

У Тэрнера есть несколько определений ритуала. Под «обрядом» или «ритуалом» Тэрнер, в частности, понимает «предписанное формальное поведение в случаях, не связанных с применением техники, имеющее отношение к верованиям в мистические (или неэмпирические) существа или силы». Но он также определяет «ритуал» или «вид ритуала» как корпус верований и действий, исполняемых особой культовой ассоциацией¹.

¹ Ср.: «Ритуал — это стереотипная последовательность действий, которые охватывают жесты, слова и объекты, исполняются на специально подготовленном месте и предназначаются для воздействия на сверхъестественные силы или существа в интересах и целях исполнителей. Ритуалы могут быть сезонными, посвященными культурно отмеченному моменту перемен климатического цикла или началу такого рода деятельности, как посев, жатва или передвижение с зимних пастбищ на летние; ритуалы могут быть также зависящими от обстоятельств, вызванных критическими периодами в жизни отдельного человека или коллектива. Ритуалы по случаю могут быть, в свою очередь, разделены на церемонии жизненных переломов, исполняемые при рождении, совершеннолети, браке, смерти и т. п. для обозначения перехода от одной фазы индивидуального жизненного цикла к другой, и ритуалы бедствия, которые исполняются для умиротворения либо изгнания сверхъестественных существ или сил, навлекающих, по поверьям, на жителей деревни болезни, неудачи, гинекологические недомогания, серьезные телесные повреждения и т. п. Другие виды ритуалов включают ритуалы гадания; церемонии, исполняемые политическими властями для обеспечения здоровья и плодородия людей, животных и злаков на их территории; посвящение в жрецскую службу определенным божествам, в религиозные ассоциации или тайные общества, а также ритуалы, сопровождающие ежедневные приношения еды и питья божествам или духам предков, либо тем и другим». (Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 32.)

К двум типам ритуалов перехода, выделенным А. ван Геннепом (т. е. ритуалам жизненных кризисов и сезонным или календарным ритуалам), Тэрнер добавляет третий — «**ритуалы бедствия**», связанные с излечением от болезней, урегулированием конфликтов, преодолением голода и т. д. Основными состояниями, между которыми в данном случае совершается переход, являются болезнь — здоровье, жизнь — смерть, голод — сытость, война — мир. «Так, в культуре ндембу существует много видов ритуала, которые можно в целом назвать «ритуалами бедствия» или «барабанами бедствия», поскольку ндембу часто используют слово «барабан» (ng'oma) как синоним одновременно и типа, и практического исполнения ритуала. Они исполняются культовыми ассоциациями от лица тех, кто поражен бедствием в форме болезни или иного несчастья, причиненных им духами предков, ведьмами или колдунами». Поскольку в традиционных обществах часто не различаются природный, социальный и моральный миры, то разного рода кризисы чаще всего получают социальное преломление и воспринимаются, чаще в случае природной катастрофы, как следствие нарушения табу и т. п.

Тэрнер рассматривает ритуал и ритуальный процесс в символическом, ценностном, целевом, ролевом, структурном и лиминальном (бесструктурном) аспекте. В первом случае ритуал предстает как собрание символов, а символ — как «мельчайшая единица ритуала, сохраняющая специфические особенности ритуального поведения». Во втором — это передача информации о важнейших ценностях и их иерархии. В третьем — ритуал рассматривается как система целей и средств, которые могут и не иметь религиозного значения. В четвертом — как взаимодействие различных социальных статусов и положений. Пятый — требует рассмотрения как собственно структуры ритуала, так и социальной структуры, в их взаимоотношении. Шестой — связан с лиминальной (переходной, бесструктурной) фазой ритуалов особого типа — *rites de passage* (ритуалов перехода).

На формирование теории Тэрнера существенное влияние оказали идеи и терминология А. ван Геннепа. Ван Геннеп предлагал считать ритуалами перехода обряды, сопровождающие всякую перемену места, состояния, социального положения и статуса. При этом он показал, что все обряды перехода отмечены тремя фазами: **разделение** (*separation*), **грань** (*margo*, или *limen*, что по-латыни означает «порог») и **восстановление** (*reaggregation*). Первая фаза означает отречение личности или целой группы от занимаемого ранее места в социальной структуре и от определенных культурных обстоятельств либо от того и другого сразу. Вторая фаза — «**лиминальный**» период — является промежуточной; в ней «**переходящий**» субъект получает черты двойственности, поскольку пребывает в той области культуры, у которой очень мало или вовсе нет свойств прошлого или будущего состояния. Третья фаза — **восстановительная** — завершает переход. «Переходящий» вновь обретает стабильное состояние и благодаря этому получает права и обязанности «структурного» типа, которые вынуждают его строить свое поведение в

соответствии с обычными нормами и этическими стандартами.

4.1. Лиминальность

От термина «limen» Тэрнер производит понятие лиминальности, используемое для обозначения особого пространственно-временного феномена, не обязательно отсутствующего в явном виде в каждом ритуале, однако необходимого для понимания многих социальных процессов и состояний, в том числе и свободных от ритуального контекста.

Если А. ван Геннеп связывал лиминальность только со средней фазой ритуального процесса, то Тэрнер весь этот процесс считает лиминальным, независимо от его членения, которое не всегда укладывается в трехчастную схему.

Эта трехчастная структура была использована и М. Элиаде при определении обрядов инициации. Но подходы А. ван Геннепа и М. Элиаде страдают ограниченностью, поскольку дают представление только о горизонтальном членении структуры ритуала. Вертикальный компонент в структуре ритуала был введен Виктором Тэрнером, обратившимся к понятию статуса и концепции лиминального. Дальнейшее развитие теория ритуала получила в работе Лаури Хонко, выделившего три вида ритуалов перехода: **обряды перехода, календарные обряды и обряды жизненных кризисов (переломов)**, а также Теренса Тэрнера, предложившего, синтезируя модели А. ван Геннепа и В. Тэрнера, рассматривать ритуал в декартовой системе координат, где на **горизонтальной оси** фиксируется статус и позиция индивида (сообщества) в до- и постлиминальных фазах, а на **вертикальной оси** отражается состояние лиминальности.

Енс Петер Скейдт (Schojdt) выделяет **пять фаз ритуалов перехода** (вместо трех);

- **начальная фаза** (до инициации);
- **обряды сепарации от начальной фазы;**
- **лиминальная фаза или обряды перехода;**
- **последовательность обрядов восстановления (инкорпорации);**
- **инициированное существование.**

При этом Скейдт оговаривает, что первая и последняя стадии относятся к профанному существованию, а к религиозному содержанию ритуала относятся только три средние стадии (фазы).

Таким образом, Скейдт, так же как и Л. Хонко, выделяет три группы ритуалов перехода — календарные обряды, обряды жизненных переломов и обряды инициации, имеющие пятичленную структуру. Этих групп вполне достаточно для описания любых религиозных традиций. (Schojdt J. P. Initiation and classification rituals // Temenos. — Helsinki: 1986. — Vol 22. p. 93—108.)

В некоторых ритуалах, особенно в ритуалах инициации, появляется специфическое внутреннее пространство, которое Тэрнер называет гиперлиминальным.

Раскрывая смысл своей концепции, Тэрнер обращается к мифологеме луринской каббалы. Согласно Ицхаку Лурину, Абсолют (Эйн Соф) порождает мир не путем эманации (истечения), а «**сжимаясь**», освобождает место для мира, который

затем снова наполняет собой. Вот как выглядит эзотерическая формулировка доктрины «сжатия» (цимцум):

«Знай, что перед тем, как были испущены эманации и сотворены создания, был лишь простой (неразложимый) горный свет, переполнявший все бытие, и нигде не было свободного пространства. И когда возникло в нем простое (т. е. беспричинное) желание создать миры...

Эйн Соф сжался (цимцум) внутрь Себя, собрался в центральную точку, в самое средоточие Своего света, сжав свет и удалившись на периферию этого средоточия, оставив таким образом незанятое пространство и сферу и пустоту в самой сердцевине этого центра. После этого сжатия (цимцум), когда создалось «пустое» пространство и незанятая сфера в средоточии Света Эйн Соф, было уготовано место для бытия существ...» (Хаим Виталь. Древняя жизнь).

Аналогичным образом «сжимается» и общество, отступая от точки ритуала, уступая место лиминальному. Благодаря этому процессу возможен диалог между лиминальным (бесструктурным) и социальным (структурным). В таком контексте лиминальное истолковывается Тэрнером как продукт сжатия, возникновения пустого пространства-времени, в котором возможна творческая деятельность. Ведь, согласно идеям И. Лурии, лиминальное пространство не отдается хаосу, а наполняется новыми структурами (творениями) от сакральной сущности (Эйн Софа).

Наибольшее внимание Тэрнер уделяет промежуточной фазе, пытаясь досконально выяснить и описать свойства «пороговых» людей, которых он называет «лиминальными *personae*». Эти люди обладают амбивалентностью, поскольку не укладываются в рамки каких-либо классификаций, размещающих состояния (*state*) и положения (*position*) в культурном пространстве. «Свойства лиминальности или лиминальных *personae* («пороговых людей») непременно двойственны, поскольку и сама лиминальность, и ее носители увертываются или выскальзывают из сети классификаций, которые обычно размещают «состояния» и положения в культурном пространстве. Лиминальные существа ни здесь, ни там, ни то, ни се; они — в промежутке между положениями, предписанными и распределенными законом, обычаем, условностями и церемониалом. Поэтому их двусмысленные и неопределенные свойства выражаются большим разнообразием символов в многочисленных обществах, ритуализирующих социальные и культурные переходы. Так, лиминальность часто уподобляется смерти, утробному существованию, невидимости, темноте, двуполости, пустыне, затмению солнца или луны.

Лиминальные существа, например, неопиты в обрядах инициации или совершеннолетия, могут представляться как ничем не владеющие. Они могут наряжаться чудовищами, носить только лохмотья или даже ходить голыми, демонстрируя, что, будучи лиминальными, они не имеют статуса, имущества, знаков отличия, секулярной одежды, указывающей на их место или роль, положение в системе родства, короче, ничего, что могло бы выделить их среди других неопитов или иницируемых. Их поведение обычно пассивное или униженное; они должны беспрекословно подчиняться своим наставникам и принимать без жалоб несправедливое

наказание. Похоже, что они низведены и принижены до полного единообразия с тем, чтобы обрести новый облик и быть заново сформированными, наделенными новыми силами, которые помогли бы им освоиться с их новым положением в жизни. Между собой неопиты стремятся установить отношения товарищества и равноправия. Секулярные различия в должности и статусе исчезают или гомогенизируются»¹.

Лиминальность потому привлекает столь пристальное внимание Тёрнера, что в ней проявляются черты некоей альтернативы, зарождается новая социальная структура. Изучение лиминальных состояний дает нам возможность лучше понять самое строение.

«В таких обрядах, — пишет В. Тёрнер, — нам дается «миг во времени и вне его, а также внутри и вне секулярной социальной структуры, который обнаруживает, хотя и мимоулетно, признание (в символе, если не всегда в языке) всеобщей социальной связи, уже прервавшейся и одновременно готовой к раздроблению на множество структурных связей. Таковыми являются связи, оформленные в терминах либо «касты» и «класса», либо «должностной иерархии», либо «сегментарных оппозиций» в безгосударственных обществах, излюбленных политическими антропологами. Налицо как бы две «модели» человеческой взаимосвязанности, накладывающиеся друг на друга и чередующиеся. Первая — модель общества как структурной, дифференцированной и зачастую иерархической системы политико-право-экономических положений с множеством типов оценок, разделяющих людей по признаку «больше» или «меньше». Вторая — различимая лишь в лиминальный период — модель общества как неструктурного или рудиментарно структурного и сравнительно недифференцированного *comitatus* общины, или даже общности равных личностей, подчиняющегося верховной власти ритуальных старейшин»².

4.2. Коммунитас

В момент перехода, в бесструктурном континууме, в лиминальности зарождается *communitas*. Коммунитас — это эфемерное, трудно уловимое образование, которое становится явным и доступным только посредством его гибридизации с аспектами социальной структуры. Подобно тому как некоторые легко окисляемые элементы никогда не встречаются в природе в чистом виде, а существуют лишь как компоненты химических соединений (например, натрий или калий), так же и коммунитас можно понять лишь через ее отношения со структурой. Несмотря на свою неуловимость, коммунитас играет важную роль в обществе. Поясним это с помощью притчи Лао-цзы о колесе в колеснице. Спицы колеса и его

¹ Тёрнер В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 169.

² Цит. соч. С. 170.

ступица (т. е. центральный блок колеса, поддерживающий ось и спицы), к которой спицы прикреплены, будут бесполезны, по словам Лао-цзы, если в центре не будет отверстия, бреши, пустоты. Коммунитас с ее неструктурным характером, представляющую «самую суть» человеческой взаимоотношенности, можно было бы представить в виде «пустоты в центре», которая тем не менее необходима для функционирования структуры колеса.

Термину «община» Тэрнер предпочитает, а временами даже противопоставляет понятие «коммунитас», чтобы выделить обозначаемую им модальность социальных отношений из «сферы обыденной жизни». В общине есть структура, в коммунитас — ее нет. Коммунитас с трудом поддается определению. Как считает Тэрнер, лучше всего это сложное понятие можно определить словами Мартина Бубера, с поправкой на то, что Бубер употребляет термин «община» (community) вместо «коммунитас». «Община — это жизнь множества людей, но не рядом (и можно было бы добавить: не над и под), а вместе. И это множество, хотя оно движется к единой цели, на всем протяжении пути сталкивается с другими, вступает в живое общение с ними, испытывая перетекание из Я в Ты. Община там, где возникает общность».

Коммунитас — это опыт, проникающий до самых корней бытия каждого человека и дающий глубинное переживание чувства общности со всем человечеством; это своеобразный «хэппенинг», когда каждая личность переживает во всей полноте существование другой. Если это община, то не иначе как тотальная, абсолютная, идеальная, «община общин». «По существу, коммунитас — это отношения между конкретными, историческими, идiosинкразическими личностями. Эти личности не разделяются по ролям и статусам, а взаимодействуют друг с другом скорее на манер буберовских «Я и Ты». Вместе с этим прямым, непосредственным и всеобщим взаимодействием человеческих личностей складывается модель общества как гомогенной, неструктурной коммунитас, границы которой в идеале совпадают с границами рода человеческого. Коммунитас в этом отношении разительно отличается от дюркгеймовской «солидарности», сила которой зависит от противопоставленности внутригруппового внегрупповому»¹.

Непосредственность коммунитас невозможно поддерживать так же долго, как правовую или политическую структуру. Коммунитас не способна удержаться от взращивания внутри себя новой структуры, превращаясь свободные отношения между личностями в нормированные отношения между социальными лицами. Исходя из этого, Тэрнер предлагает различать три вида коммунитас:

1) экзистенциальную, или спонтанную, коммунитас — приблизительно то, что хиппи называли бы «хэппенингом», а Вильям Блэйк — «взаимным всепрощением»;

2) нормативную коммунитас, где — под воздействием времени, потребности мобилизовать и распределять матери-

¹ Тэрнер В. Символ и ритуал. С. 201—201.

альные ресурсы и необходимости общественного контроля среди членов группы, стремящейся к достижению данных целей, — экзистенциальная коммунитас формируется как прочная социальная система;

3) **идеологическую коммунитас**, являющуюся ярлыком, который можно прикрепить ко множеству разных утопических моделей общества, основанных на экзистенциальной коммунитас.

Идеологическая коммунитас — это попытка описать наружные и явные эффекты (можно сказать, внешнюю форму) внутреннего опыта экзистенциальной коммунитас и в то же время вычислить оптимальные социальные условия, при которых можно ожидать успеха и умножения подобных опытов. Как нормативная, так и идеологическая коммунитас уже находятся во власти структуры, и такова судьба всех спонтанных коммунитас в истории: через «упадок и гибель», как это воспринимает большинство людей, к структуре и закону. В религиозных движениях коммунитарного типа «рутинизируется» не только харизма вождей, но также и коммунитас их первых учеников и последователей.

Спонтанная коммунитас никогда не может быть адекватным образом выражена в структурной форме, но она может неожиданно возникнуть в любое время между человеческими существами, которые причисляются к определенным институтам, или считаются членами любого или всех видов социальных группировок, или же ни к какой вообще группировке не приписываются. Точно так же как в дописменном обществе социальные и индивидуальные циклы развития отмечены более или менее продолжительными моментами ритуально окрашенной и стимулируемой лиминальности, обладающими каждый своим зерном потенциальной коммунитас, так и фазовая структура социальной жизни в сложных обществах тоже отмечена — хотя и без институционных стимуляций и охраны — бесчисленными моментами спонтанной коммунитас.

В доиндустриальных и раннеиндустриальных обществах с многосоставными социальными отношениями спонтанная коммунитас часто оказывается связанной с мистической силой и рассматривается как харизма или милость, ниспосланная божествами или предками. Вместе с тем производятся — с помощью императивных средств ритуала — попытки воздействия, по большей части во время лиминальной изоляции, на божества или предков для ниспослания людям этой харизмы коммунитас. Однако не существует специфической социальной формы, предназначенной для выражения спонтанной коммунитас. Скорее можно ожидать, что легче всего она возникает в промежутках между социальными положениями и статусами, в том, что обычно называют «щелями социальной структуры». В сложных индустриальных обществах мы также находим в литургиях церквей и других религиозных организаций следы институционализированных попыток подготовить приход спонтанной коммунитас. Однако наилучшие условия для процветания этого способа отношений возникают в спонтанно лиминальных ситуациях — фа-

зах между состояниями, при которых доминантой является исполнение социально-структурной роли, в особенности теми, кто имеет равный статус¹.

Таким образом, главным — хотя и не единственным — проявлением коммунитас можно считать **лиминальность**, и Тэрнер выделяет из множества типов лиминальности два, с его точки зрения — основных. Это, во-первых, **лиминальность**, определяющая ритуалы повышения статуса, когда человек, пройдя через обряды, передвигается в иерархической системе социальных положений от низшего к высшему. **Второй тип лиминальности** обнаруживается в так называемых ритуалах «перемены статуса» (или, лучше сказать, «обмена статусами»), когда социально «низким» группам людей предписывается (только на период проведения обрядов) осуществление ритуальной власти над вышестоящими, в то время как последние занимают подчиненные места, добровольно отказываясь от своей власти и покорно снося грубости и даже физические издевательства, которым их подвергают структурные низы, временно захватившие власть. Такого рода **лиминальность** можно найти в циклическом и календарном ритуалах, исполняемых в фиксированных точках сезонного цикла.

Указанные выше два типа лиминальности в определенном смысле противоположны друг другу, так как в первом случае речь идет о **лиминальности сильных** (и становящихся более сильными), а во втором — о **лиминальности постоянно слабых**. Идущие «на повышение» проходят через унижения и смирение, а постоянные низы, испытывая символическое или лишь притворное повышение до уровня верховных правителей, ведут себя так, будто они сильные, заставляя сильных прикинуться слабыми. «Лиминальность сильных социально неструктурна или структурна весьма примитивно; лиминальность же слабых являет собой истинную фантазию на тему структурного превосходства»².

Из этого делается вывод, что **социальная жизнь** — вид диалектического процесса, включающего последовательное переживание высокого и низкого, коммунитас и структуры, гомогенности и дифференциации, равноправия и неравенства. **Переход от низшего статуса к высшему осуществляется через «пустыню бесстатусности».**

Однако дело в том, что **сакральность статуса** приобретает тем, кто его занимает, во время ритуала перехода, и эта сакральность есть отблеск той, которая достигалась посредством униженности и смирения в лиминальной фазе. «Лиминальность подразумевает, что высокое не может быть высоким до тех пор, пока существует низкое, и тот, кто высоко, должен испытать, что значит находиться внизу»³.

Противоположности в таком процессе взаимообусловлены и формируют друг друга. Таким образом, по мнению Тэрне-

¹ Тэрнер В. Символ и ритуал. С. 207.

² Цит. соч. С. 232.

³ Цит. соч. С. 171.

ра, в жизни каждого человека происходит чередование структуры и коммунитас, состояний и переходов. «... В rites de passage люди высвобождаются из структуры в коммунитас лишь затем, чтобы вернуться к структуре оживленными опытом и переживаниями коммунитас... Преувеличение структуры может привести к патологическим проявлениям коммунитас вовне или против «закона». Преувеличение коммунитас в определенных религиозных или политических движениях уравнительного типа может вскоре смениться деспотизмом, бюрократизацией или другими видами структурного ужесточения... Максимализация коммунитас влечет за собой максимализацию структуры, каковая, в свою очередь, порождает стремления к возобновлению коммунитас»¹.

4.3. Лиминальность и ритуалы инициации

В. Тэрнер описывает лиминальность на примере обряда вступления в должность вождя племени ндембу. Лиминальная часть таких обрядов начинается сооружением небольшого укрытия из листьев приблизительно в миле от столичной деревни. Этот шалаш называется *kafu* или *kafwu*, производное от *ku-fwa* (умирать), поскольку именно здесь избранный на должность вождя умирает в своем качестве рядового члена общества. Лиминальность ндембу изобилует образами смерти. Например, потайное и сакральное место, где неофитов подвергают обрезанию, называется *ifwilu* или *chifwilu*, что также есть производное от *ku-fwa*. Затем начинается обряд «Поношение избранника-вождя», в котором каждому, кто почитает себя обиженным в былые времена избранником-вождем, разрешается осыпать его бранью и выразить свое негодование. Все это время избранник-вождь должен молча сидеть с опущенной головой и он не имеет права отказываться от этого или впоследствии припомнить это своим оскорбителям.

Таким образом, в этом обряде жрец и рядовые члены общества ндембу оказываются правомочными проявить власть над держателем высшей власти племени. В лиминальности нижнее становится верхним. Держатель высшей политической власти изображается как «раб», что напоминает тот момент коронации папы в западном христианском мире, когда папу именуют «*servus servorum Dei*» (Раб рабов божьих (лат.)).

В. Тэрнер перечисляет основные составляющие этого обряда, которые присущи ритуалам перехода в других обществах. Вождь и его жена одинаково одеты и их называют одним именем. Это показатель анонимности «инициируемого». Свойства бесполости и анонимности в высшей степени характерны для лиминальности. Все свойства, отличающие категории и группы в структурированном общественном устройстве, здесь символически затушевываются; неофиты —

¹ Цит. соч. С. 199.

лишь некие существа в состоянии перехода, у них нет ни места, ни положения.

Другие особенности — это покорность и молчание. Не только вождь в рассматриваемых обрядах, но и неофиты во многих rites de passage должны подчиняться власти, которая является не чем иным, как властью тотальной общности. Эта общность — вместилище всего набора культурных ценностей, норм, отношений, чувств, родственных связей.

Неофит в лиминальности должен быть *tabula rasa*, чистой доской, на которой записывают знания и мудрость группы, касающиеся нового статуса. Испытания и унижения, которым подвергаются неофиты, имеют подчас грубо физиологический характер и символизируют отчасти разрушение прежнего статуса, а отчасти — обуздывание характера неофитов в целях подготовки их к новым обязанностям и предостережения от злоупотреблений новыми привилегиями. Им должно быть показано, что сами по себе они — глина, прах, всего лишь материал, форму которому придает общество.

Другая лиминальная тема — это половое воздержание. Являясь характерной чертой определенных типов религиозного поведения почти во всех обществах, в доиндустриальном обществе с его сильным упором на родство как на основу многих типов групповой аффилиации половое воздержание имеет дополнительную религиозную силу. Потому что родство или отношения, выраженные языком родства, — один из главных факторов структурной дифференциации. Недифференцированный характер лиминальности отражается в прекращении половых отношений и отсутствии четкой половой полярности. Восстановление же половых отношений обычно является церемониальным знаком возвращения к обществу как структуре статусов.

В. Тэрнер пишет, что обуздывающая функция лиминальности не прикована к обряду инициации вождя, а входит компонентом во многие другие типы во многих культурах. Хорошо известен пример средневекового рыцарского бдения в ночь накануне акколады (посвящения в рыцари), когда претендент должен дать обет служения слабым и обездоленным и размышлять о собственном ничтожестве. Его последующая мощь проистекает, как кажется, отчасти из этого глубокого погружения в смирение.

В большинстве типов лиминальности чувству принадлежности к человеческому роду придается мистический характер, и в большинстве культур эта переходная стадия становится в тесную связь с верованиями в защитную и карательную власть божественных и сверхчеловеческих существ или сил. Повсюду в мире силы, которые в лиминальности подготавливают неофитов для занятия нового статуса, ощущаются как сверхчеловеческие, хотя они и призываются и направляются представителями общины (см.: Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 171—179).

4.4. Лиминальность и статусная система

Разницу между свойствами лиминальности и свойствами статусной системы В. Тэрнер выражает языком бинарных оппозиций, которые выстраиваются в следующей последовательности:

переход/состояние;
 тотальность/частичность;
 гомогенность/гетерогенность;
 коммунитас/структура;
 равенство/неравенство;
 анонимность/система номенклатуры;
 отсутствие собственности/собственность;
 отсутствие статуса/статус;
 обнаженность или одинаковая одежда/различие в одежде;
 половое воздержание/половая жизнь;
 сведение половых различий к минимуму/максимализация половых различий;
 отсутствие званий/различение званий;
 смиренность/справедливая гордость своим положением;
 пренебрежение к внешнему виду/забота о внешнем виде;
 нет различения по состоятельности/различение по состоятельности;
 бескорыстие/себялюбие;
 подчинение всем/подчинение только вышестоящим;
 сакральность/секулярность;
 сакральное наставление/техническое знание;
 молчание/речь;
 несоблюдение родственных прав и обязанностей/родственные права и обязанности;
 постоянная связь с мистическими силами/периодическая связь с мистическими силами;
 глупость/благоразумие;
 простота/сложность;
 принятие боли и страданий/избегание боли и страданий;
 гетерономия/степени автономии.

В. Тэрнер пишет, что этот список можно было бы существенно расширить, если учесть большее количество лиминальных ситуаций, поскольку символы, в которых лиминальные свойства проявляются и воплощаются, многочисленны и разнообразны и зачастую относятся к физиологическим процессам смерти и рождения, анаболизма и катаболизма. Многие из этих лиминальных свойств составляют то, что принято считать особенностями религиозной жизни в различных религиозных традициях. Очевидно, с возрастающей специализацией общества и культуры, с растущей сложностью социального разделения труда то, что в племенном обществе являлось

преимущественно набором переходных качеств «среди и между», определило «состояния» культуры, и общество превратилось само в институционализированное «состояние». Однако следы passage как качества религиозной жизни сохраняются в формулировках вроде: «Христианин — чужой в этом мире, пилигрим, странник, которому негде преклонить голову». Переход здесь становится постоянным условием. Нигде институционализация лиминальности не обозначается и не определяется более ясно, чем в монашестве и нищенстве как институтах великих мировых религий.

Например, в западном христианстве устав ордена св. Бенедикта «предназначается для людей, желающих жить в общине и посвятить себя целиком служению Богу посредством самодисциплины, молитвы и труда. Они должны, по сути, стать семьей, вручив себя заботам и абсолютному контролю отца (аббата); индивидуально они связывают себя нищетой, воздержанием от брака и послушанием старшим, а также обетами стабильности (т. е. обязательством до конца дней своих оставаться в одном монастыре) и перемены образа жизни (монашество, по сути, является синонимом «общинной жизни» в противоположность жизни секулярной); умеренная степень аскетизма соблюдается посредством ночной службы, поста, воздержания от употребления мяса и сдержанности в разговоре (разрядка В. Тэрнера)¹.

Таким образом, между обрядами обрезания муканда, между неофитами ндембу и бенедиктинскими монахами можно провести параллели. Эрвинг Гоффман пишет о том, что он называет «характерными чертами тотальных институтов». К таковым он относит монастырь и уделяет много внимания «обнажающим и уравнивающим процессам, которые... сметают разнообразные социальные различия между новобранцами». Затем он цитирует часть наставления аббату в уставе ордена св. Бенедикта: «Да не будет он делать различий между людьми в монастыре. Да не полюбится ему один более другого, если только не выдвинулся тот своими добрыми делами или послушанием. Да не будет вознесен благородный по рождению над тем, кто прежде был рабом, если только нет для этого какой-либо весомой причины».

Параллели с муканда здесь поразительны. Новички «освобождаются» от секулярной одежды, когда проходят под символическими воротами; они «уравниваются» тем, что их прежние имена отбрасываются, а обозначают всех общим понятием mwadyi, или «новичок», и обращаются со всеми одинаково.

Одна из песен, которую поют те, кто производит обрезание, матерям новичков в ночь накануне обряда, содержит следующие слова: «Даже если твой ребенок — сын вождя, завтра он будет как раб» — подобно тому как обращаются с вождем-избранником словно с рабом накануне его вступления в должность. Более того, главный наставник в доме изоляции избирается отчасти потому, что он является отцом

¹ A Catholic Encyclopedia. Ed. D. Attwater. N. Y., 1962. p. 51.

нескольких мальчиков, проходящих эти обряды, и становится как бы отцом всей группы, своеобразным «аббатом», хотя его титул *Mfumwa tubwiku* буквально означает «муж новичков», что подчеркивает их пассивную роль (см.: Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 171—181).

4.5. Религии повышения и перемены статуса в аспекте лиминальности

В. Тэрнер использует понятие лиминальности в качестве критерия классификации религий. Так, некоторые религии напоминают о лиминальности повышения статуса: они подчеркивают смирение, терпение и несущественность различий в статусе, собственности, возрасте, поле и других естественных и культурных различий. Кроме того, они делают акцент на мистическом единении, божественности и недифференцированной коммунитас. Это является результатом того, что многие из этих религий рассматривают саму эту жизнь как лиминальную фазу, а погребальные обряды как подготовку инициируемых к возрождению на более высоком уровне существования, на небесах или в нирване. В русском православии мы находим яркий пример такой религии. Оптинский старец Макарий говорил: «С моим зачатием написывался вокруг меня закон разрушения; на каждый вновь образующийся член смерть накладывала свое грозное клеймо, говоря: он мой. Цепь дней моих есть цепь больших или меньших страданий; каждый новый день моей жизни есть новый шаг, приближающий меня к истлению». «Мое любимое поучение — поучение о смерти».

Другой оптинский старец, Амвросий, будучи крестным отцом девочек-близнецов Веры и Любви, усердно занимался их духовным воспитанием. Когда дети стали подрастать, их бабушка-монахиня просила у старца благословение дать им светское образование. Но, к ее великому огорчению, преподобный Амвросий отказал ей в просьбе. Девочки настолько хорошо усвоили поучения Амвросия, что отказывались от мяса, часто молились, очень любили длинные оптинские службы. На опасения бабушки Амвросий говорил: «Пусть молятся, они слабого здоровья», — а другим прямо говорил: «Ничего, они знают, они готовятся туда...». Девочки не раз говорили няне: «Мы не хотим жить дольше 12 лет, что хорошего в этой жизни». Вскоре девочки заболели дифтеритом и умерли. Сначала Вера, а потом Люба, которая сильно страдала перед смертью. «Батюшка на это сказал, что Вера была проще и потому легче перешла в тот мир, а Люба была помудрее и скрытнее, а потому ей потребовалось большее очищение страданием»¹.

¹ См.: Игумен Андроник (Трубацев). Преподобный Амвросий Оптинский. Жизнь и творения. Издание Спасо-Преображенского Валаамского монастыря. 1993. С. 83—85.

Другие религиозные движения, наоборот, выпячивают многие свойства племенных и крестьянских ритуалов перемены статуса. Лиминальность перемены не столько уничтожает, сколько подчеркивает структурные различия, доводя их даже (часто бессознательно) до карикатуры. Также бросается в глаза, что эти религии делают упор на функциональной дифференциации в религиозной сфере и/или религиозной перемене секулярного статуса.

Чрезвычайно ясный пример религии перемены статуса находим в книге Сандклера о сепаратизме банту в Южной Африке, где имеется более тысячи мелких церквей и сект, организованных африканцами, отколовшихся либо от белых миссий, либо друг от друга. Сандклер, изучавший африканские независимые церкви в Зулуленде, говорит о «перевернутости цветного барьера на небесах»:

«В стране, где некоторые безответственные белые говорят африканцу, что Иисус — лишь для белого человека, африканец берет реванш, проецируя цветной барьер прямо на небеса. Комплекс цветной кожи заставляет их выкрасить даже свои небеса в черный цвет, а черный Христос обязан за этим следить. Шембе (знаменитый пророк зулу) у врат не пропускает белых, поскольку они, как богатые, еще при жизни достигли благополучия, и открывает врата лишь для своих верных последователей. Судьба африканца, посещающего миссионерские церкви, плачевна: «Одна раса не может войти во врата другой расы», и африканцев не пропускают во врата белого человека. Комплекс цветных берет себе на службу притчи Иисуса. Вот, к примеру, одна, ссылки на которую я слышал в нескольких сионских церквях: «Было десять девственников. Пятеро из них были белые, и пятеро черные. Пятеро белых были глупыми, а пятеро черных — умными, у них было масло в лампах. Все десятеро пришли ко вратам. Но пятеро белых девственников получили то же, что достается богатому: потому, что белые правят на земле, черные делают это на небесах. Белые станут умолять, чтобы им позволили окунуть кончик пальца в холодную воду. Но они получают ответ: «Ххайи (нет) — никто не может править дважды». Этот пример поучителен в том смысле, что он показывает, что религии, выделяющие иерархию — все равно, прямую или перевернутую — как общее свойство религиозной жизни, возникают в среде структурных низов в социополитической системе, которая опирается столько же на силу, сколько на единодушие. Стоит еще указать, что многие из этих южноафриканских сект, хотя они и малы, выработали клерикальные иерархии и что женщины зачастую играют здесь важные ритуальные роли»¹.

¹ Тэрнер В. Символ и ритуал. С. 251—253.

4.6. Ритуалы перехода и миллениаристские движения

В. Тэрнер отмечает, что некоторые особенности лиминальности в племенных ритуалах весьма точно соответствуют свойствам миллениаристских движений: гомогенность, равноправие, анонимность, отсутствие собственности (многие движения фактически обязывают своих членов уничтожать их имущество, чтобы приблизить наступление того совершенного состояния единения и общности, к которому они стремятся, поскольку права собственности связаны со структурными различиями — как вертикальными, так и горизонтальными), низведение всех на один статусный уровень, ношение одинаковой одежды (часто без различия полов), половое воздержание (или его противоположность — половая община, которая, как и воздержание, ликвидирует брак и семью, узаконивающие структурный статус), сведение к минимуму половых различий (все равны перед лицом Господа или предков), отмена рангов, смирение, невнимание к внешнему виду, бескорыстие, абсолютное повиновение пророку или вождю, сакральное наставление, максимализация религиозных — в противоположность секулярным — отношений и поведения, прекращение родственных прав и обязанностей (все — братья и сестры или товарищи, без оглядки на прежние секулярные связи), простоватость речи и поведения, сакральное безумие, принятие боли и страдания (доходящее даже до мученичества) и т. п.

Следует отметить, что многие из этих движений в самом своем начальном периоде метят прямо в племенные или национальные различия. Коммунитас, или «открытое общество», отличается от жесткой структуры, или «закрытого общества», тем, что потенциально или идеально распространяется до пределов всего человечества. На практике, разумеется, первоначальный импульс вскоре теряется, и «движение» само по себе становится институтом среди других институтов — часто более фанатичным и воинственным, чем другие, по той причине, что ощущает себя единственным носителем общечеловеческих истин. В большинстве случаев такие движения возникают в те исторические периоды, которые во многих отношениях «гомологичны» лиминальным фазам важных ритуалов в стабильных и воспроизводящихся обществах, когда основные группы или социальные категории в этих обществах переходят из одного культурного состояния в другое. И эти движения, несомненно, суть явления перехода. Вероятно, по этой причине во многих из них столько элементов мифологии и символики заимствовано из традиционных *rites de passage* тех культур, в которых они возникли, или же тех культур, с которыми они находятся в непосредственном контакте¹.

¹ Тэрнер В. Символ и ритуал. М., 1983. С. 184.

4.7. Борьба структуры и антиструктуры

Необходимо проводить различие между обществом как структурой и обществом как антиструктурой. Антиструктурой В. Тэрнер называет религиозное поведение, разрушающее социальную иерархию. Антиструктура характеризуется **лиминальностью** (возвращением в изначальную текучесть, в утробу хаоса) и **коммунитарностью** (связью в общине равных). Лиминальность означает стадию в развитии личности (или общества), когда старое разрушено, а новое еще не возникло. В этом состоянии возникают новые, коммунитарные связи, антиструктурные в том отношении, что это отношения недифференцированные, эгалитарные, прямые, налицо суше, нерациональные, экзистенциальные.

В человеческой истории Тэрнер видит непрерывное напряжение между структурой и общинами, начиная с обрядов племени (в Замбии) и кончая такими сложными обществами, как индийское. Так, в индийском обществе кастовость составляет «только половину индуизма», поскольку целостность дхармы выражается термином варнашрамдхарма, т. е. сочетанием социальной структуры каст (в широком смысле слова каста) и антиструктуры ашрамов, стадий жизни (ученика, домохозяина, лесного отшельника и бездомного нищего). На четвертой стадии отрешившийся (саньясин), целиком посвятивший себя поискам духовного освобождения, приходит из мира каст в мир отрицания их, от структуры к антиструктуре, вплоть до забвения родства.

Это отрицание социальной структуры в свою очередь становится структурой (антиструктурой): общиной отшельников, сектой, религиозным движением.

«Выходя из открытой двери саньяса (отречения) в аскетическую лесную глушь, религиозные движения могут утратить свой пафос протеста и даже искать возвращения в кастовый мир с черного хода. В средневековой Индии, по-видимому, отдельные ордена или группы все время отступали, так сказать, с фронта аскетизма и отказывались от непорождающего, нестяжательного, нетрудового лиминального существования, а их функции в целостной системе варнашрамдхармы переходили к другим орденам или группам»¹. «Опасность состоит в том, что вы ставите ногу на первую ступень эскалатора реструктуризации. Лиминальность заканчивается; начинается возвращение к структуре»².

Риторика мистического сдвига «очень часто характеризует движение эгалитарного народного протеста в лиминальные периоды истории, когда социальные, экономические и интел-

¹ Turner V. Metaphors of antistructure in religious culture. — In: Changing perspectives in the scientific study of religion. New York. 1974. p. 67.

² Цит. соч. С. 76.

лектуальные структуры, показавшие большую устойчивость, обнаруживают признаки надлома и ставятся под вопрос»¹.

Наибольшей взрывчатой силой обладает стремление не улучшить условия жизни, покончить с эксплуатацией и т. п., а «освободиться от всех структурных ограничений, создать мистическую «пустыню» по ту сторону всякой структуры... *История, разумеется, выявит скрытую в антиструктуре структуру, когда мистический опыт встретится с традиционными структурами культуры и мысли... Тогда видение становится сектой, потом церковью, господствующей политической системой или попыткой создать ее...*»² (курсив наш).

Стремление сохранить привычные структуры и стремление разрушить их одинаково ведет к фанатизму. То, что христианство называет «любовью», — это попытка примирить крайности, проложить мост через пропасть. «Великие религиозные системы гармонизируют — скорее, чем отрицают, — структурное и коммунитарное и называют сложившееся целое «телом» веры, уммой³ или другим подобным термином, примиряющим «любовь» с «законом». На самом деле ни «любовь», ни «закон» не могут быть самими собой в непримиримой противоположности друг другу; оба тогда становятся ненавистью — и тем больше, чем больше маскируют-ся моральным превосходством»⁴.

Создатели символических и социальных структур стремятся ограничить хаос и выделить из него освоенный, безопасный угол. Но человеческому духу тесно в этом углу, и остается потребность выразить положительное переживание (единства со всей вселенной) негативным метафорическим актом. Только тот, кто умеет строить, умеет и разрушать, «ибо за спецификой исторического и культурного противостояния Востока — Западу, иерархического — эгалитарному, индивидуализма — коммунизму, лежит простой факт, что человек — существо и структурное и антиструктурное, растущее в антиструктурах и сохраняющееся в структурах»⁵.

Таким образом, считает В. Тэрнер, все человеческие общества явно или неявно обращаются к двум контрастирующим социальным моделям. Одна из них, как мы видели, это модель общества как структуры правовых, политических и экономических позиций, должностей, статусов и ролей, в которых личность лишь неявно угадывается, заслоненная социальным персонажем. Другая — это модель общества как коммунитас конкретных идеосинкретических личностей, которые, хотя и различаются по своим физическим и умственным данным, тем не менее считаются равными по своей принадлежности к единому человечеству. К первой модели

¹ Цит. соч. С. 78.

² Цит. соч. С. 79.

³ Умма — община в исламе.

⁴ Цит. соч. С. 80.

⁵ Цит. соч. С. 83.

относится дифференцированная, культурно структурированная, сегментированная и зачастую иерархическая система институционализированных позиций. Вторая модель представляет общество как недифференцированное гомогенное целое, в котором люди взаимодействуют друг с другом интегрально, а не «сегментированно» по статусам и ролям.

Общество представляется ученому не явлением, а диалектическим процессом, в котором структура и коммунитас — это фазы, последовательно сменяющие друг друга. «Видимо, существует, — пишет он, — человеческая «нужда» участвовать в обеих модальностях. Люди, чего-либо лишенные в своей функциональной ежедневной деятельности, ищут восполнения в ритуальной лиминальности. Структурные низы стремятся к символической коммунитас и подвергаются лишениям на пути к ее достижению»¹.

Таков, по мнению Тэрнера, уже не ритуальный, а социальный процесс с его диалектикой структур, антиструктур, конструктор и реструктуриации. Фазы сменяют друг друга в момент, когда «социальная драма» достигает кульминации и на помощь обществу, находящемуся в состоянии перенапряжения (из-за конфликта разнонаправленных сил), приходит ритуал. Ритуал проводит человека или социальную группу через лиминальность, в которой с большой эмоциональностью утверждаются нетленные ценности общества, к новому закреплению структуры.

5. Материалы социоантропологических наблюдений

Поклонение

Современная литература по ритуалам изобилует описаниями их всевозможных разновидностей, выявленных в самых разных уголках земного шара. Иногда эти описания выглядят слегка курьезными для взгляда представителей западной культуры, как, например, вот это.

Приверженцы индуистского религиозного движения Радхасвами, основанного в середине 19 в., поклоняются следующим образом.

В середине поселения находится колодец, водой из которого основатель движения Свамиджи Махарадж омыл свои ноги и выполоскал рот, поэтому воду этого колодца называют «чаранамрит» («нектар стоп») и/или «мукхамрит» («нектар уст»). На алтаре помещены его деревянные сандалии, к которым, выражая свое почтение, прикладывают лбом последователи. Часть членов общины Свами Багх, живущих в Дели, собираются на свой еженедельный сатсанг перед листом бумаги с абрисом ступни последнего гуру и прикладывают к нему лбом. Участники таких собраний символически предлагают пищу отсутствующему гуру и едят символически смоченную его слюной пищу.

Напротив, сикхи не допускают почитания телесного образа гуру,

Тэрнер В. Символ и ритуал. С. 264.

практики ношения изображения гуру на шее. Сикхизм подчеркивает именно духовную природу гуру, запрещая представлять его в каком-либо образе, в виде идола или в человеческом теле. От гуру Нанак до гуру Гобинда Сингха акцент делался на поклонении только единому бесформенному Богу, и безоговорочно отвергалось поклонение идолам, сверхъестественным силам (сиддхи) и т. п. В «Ади Грантх» (священном писании сикхов) есть такой стих: «Поклоняйтесь образу гуру в разуме» (Гаунд Мохалла 5, с. — 864).

Согласно «Ади Грантх», гуру не есть тело гуру; это Божественный Свет. Образ гуру — это Божественное Слово. Поэтому высшей формой поклонения является сосредоточение на смысле Божественного Слова — гуру Грантх Сахиб («Ади Грантх»).

В религии сикхов «Ади Грантх» стала объектом интенсивного церемониального поклонения и в этом качестве известна, как гуру Грантх Сахиб («Персонифицированная Книга»). Грантх Сахиб «будится» утром и размещается под навесом из ткани с украшениями. Вечером она укладывается на ночной отдых. В праздничные дни ее несут по улицам города. Все главные ритуалы сикхов сконцентрированы на «Ади Грантх». Широко практикуется непрерывное чтение «Ади Грантх» от начала до конца сменяющимися чтецами, которые читают ее два дня и две ночи.

Специфика сикхского поклонения «Ади Грантх» влечет за собой значительные социальные последствия, поскольку исключает поклонение всем другим объектам, которые обычно почитают индуисты (т. е. Солнце, реки, деревья и т. п.) и также положила конец практике ритуального очищения и паломничества к реке Ганг. Это способствует отходу от традиционных ценностей индийского общества и развитию сикхского сепаратизма.

Ритуальные подношения

В Индии существенную часть любого ритуального поклонения — пуджи — составляет преподнесение пищи богам.

Объектом поклонения и преподнесения пищи могут быть и реки, и родники, в которых, как считается, живут божества, и муравейники как вместилище змей. Во время церемоний, связанных с жизненными циклами, нередко поклоняются деревьям.

Во время пуджи первоначально пища предлагается богам как *naivedya* (пища богов), затем она возвращается поклоняющемуся в виде *prasad* (освященная пища). Сверхшение лишь первой части ритуала поставило бы человека на ступень более высокую, чем боги (ибо, по индийским понятиям, дающий всегда выше того, кому дают), и навлекло бы на человека несчастья. Хотя преподнесение пищи богам — древнейший обычай, в этой области почти не наблюдается перемен. Можно отметить только уменьшение числа кровавых жертвоприношений. Божествам высшего ранга преподносятся прежде всего рис и различные блюда из него, а также из рисовой и пшеничной муки, на молоке или с разнообразными специями. Местным божествам деревни и демонам предлагается более простая пища, в основном фрукты. Но могут приноситься в жертву цыплята, козы, иногда буйволы, чаще же кровавые жертвоприношения проводятся символически. Считается, что некоторые местные боги и демоны питают слабость к алкоголю и сигаретам. В больших храмах приготовлением блюд для

богов занимаются специальные лица, причем любой индус может передать служителю храма пищу для почитания божества, которую ему возвращают освященной. Пища, предложенная умершим предкам или демонам, не может в дальнейшем употребляться людьми.

Теоретически любой индус должен вначале предложить свою еду богам, а затем уже есть освященную пищу, прасад. На деле же это требование выполняется лишь в домах некоторых брахманов и лингаитов. Однако верующие домохозяйки обычно предлагают домашним богам (это делается в специальной комнате, предназначенной для пуджи, или в специально отведенном углу дома) небольшое количество приготовленного риса, прежде чем подать его семье. Чаще всего домашним богам преподносятся кокосовые орехи и бананы, стакан воды или молока, а также сладости.

Индустский ритуал требует расходов, а в случае храма Джаганнатка в г. Пури (штат Орисса) — значительных: деревянный идол, символизирующий Джаганнатка (т. е. Мировдержца, Вседержителя), получает ежедневно трехразовое питание, один только обед состоит из 56 блюд, приготовляемых на 270 храмовых кухонных плитах, четыре раза в день его одевают и раздевают, в общей сложности храм обслуживает 10 тыс. жрецов, разделенных на 108 групп¹.

Основу ритуала составляет махапрасад (т. е. великая милость) — так называют раздаваемую паломникам освященную пищу. Приготовленную в храмовой кухне пищу выставляют перед идолом, такая пища считается освященной «слюной божества». Совместное ритуальное употребление (махапрасада) служит мощным средством взаимодействия различных частей общества и интеграции всех социальных групп.

Ритуалы дарения

Б. Малиновский в своей книге «Аргонавты западной части Тихого океана» дал яркое описание ритуала дарения, называемого «кула», который он наблюдал у жителей Тробрианских островов и их соседей в Меланезии. Кула — это церемониальное плавание, в которое отправляются с одной из группы островов, лежащей к востоку от Новой Гвинеи, в строго определенный момент времени и в двух противоположных направлениях.¹ Встречаясь друг с другом, племена, между которыми установились дружеские отношения, по обычаю обмениваются дарами, не имеющими никакой экономической и практической ценности (это ожерелья из красных и браслеты из белых ракушек), но переходящими на время от одной группы к другой в качестве драгоценных украшений. Принявшее эти дары племя принимает на себя и обязанность по прошествии определенного времени передать эти предметы дальше, следующему звену в цепи кула. Предметы обладают ценностью святыни, волшебной силой, у них есть своя история о том, как они были добыты в первый раз.

Весь этот обычай сопровождается разного рода формальностями, ритуалом, торжественностью и магией. Он совершается в атмосфере взаимных обязательств, доверия, дружелюбия и гостеприимства, проявлений благородства, щедрости и почестей. Сюда примыкает и тор-

¹ Rosel J. Landed endowment and sacred food: The economic of an Indian temple // Arch. europ. de sociologie. Paris. 1983. p. 45.

говля полезными вещами, но как нечто побочное¹.

Ритуал паломничества в современном бхактистском культе Айяппы (дистрикт Тирунелвели)

В Южной Индии так сложилось, что высшие касты, среди которых принято вегетарианство, поклоняются «чистым» богам арийского пантеона, а низшие касты, употребляющие в пищу мясо, — демонам, которым они приносят кровавые жертвы. Айяппа — чистый бог, принимающий только бескровные жертвы, требующий от поклоняющихся аскетического очищения перед участием в ритуале, одновременно является и дарем демонов. Возможно, поэтому ему поклоняются не только высшие касты, но и стоящие на середине варновой лестницы не-вегетарианцы маравары (употребляют мясо, воздерживаясь только от говядины и свинины) и даже неприкасаемые, например, чаккиляры, занимающиеся ремеслом кожевников и употребляющие любое мясо. Культ Айяппы иллюстрирует, таким образом, погрешность механического разделения культовой практики на «большую» и «малую» традиции, поскольку обе традиции представляют собой уровни и формы единой иерархической культуры индийцев, органично включающей различные элементы.

Поклонение Айяппе не приводит к полному разрыву кастовых связей бхактов и к их превращению в особую касту. Поклонники Айяппы объединяются лишь на время, для совершения определенных ритуальных действий. Тогда они преступают кастовые, возрастные и иные различия, все становятся свами. Важнейшим элементом в культовой практике бхактов-айяппанитов является паломничество к храму Сабарималай.

Подготовка начинается задолго. Желающие совершить паломничество в течение почти двух месяцев постятся, воздерживаясь от мясной пищи и от половой жизни. Ежевечерне они собираются вместе для пения гимнов и ритуальных танцев. Обычные одеяния меняются на особые одежды оранжевого, голубого или черного цветов и на такие

¹ Здесь уместно напомнить некоторые замечания М. Мосса по поводу актов обмена и дарения, производившихся в древних обществах. Во-первых, важен их общий социальный смысл. «Именно группы, а не индивиды осуществляют обмен, соприкасаются и связывают друг друга обязательствами; во-вторых, «обязательство, сопряженное с даром, не инертно. Духовная энергия, передаваемая с ним, стремится вернуться к месту своего рождения; наконец, и даваемая вещь не инертна. Она живет, часто персонафицируется и стремится принести в свой клан, на родину какой-либо эквивалент вместо себя» (Mauss M. *The Gift. Forms and Functions of Exchange in Archaic Societies*. L., 1954. p. 3, 9, 10).

Ср. также следующее наблюдение: «Даяние — это участие в жизни и работе того, кому дается, участие в его универсуме в качестве сочувствующего члена. Никто не может быть сопричастным кому-то, ничего ему не давая вначале. Даяние — суть значимого существования» (Baal J. Van. *Offering, Sacrifice and Gift // Numen*. 1976, vol. 23. № 3. p. 177).

же тюрбаны. Готовящиеся к паломничеству считаются отшельниками, перестают бриться и стричься. В идеале они должны полностью прекратить мирские связи и выполнение мирских обязанностей и все время тратить на посещение храмов, молитву и рассуждения на религиозные темы. Однако большинство не в состоянии вести столь строгий образ жизни так долго. Они должны ходить на работу или присматривать за своими лавочками, но делают все, что в их силах, дабы приблизиться к идеалу.

Айяпаниты организируются стихийно. Они почти не прибегают к помощи профессиональных жрецов-брахманов и из своей среды производят учителей и наставников. Титул гурусвами не является официальным. Гурусвами не управляются из какого-либо единого религиозного центра и не посвящаются в свой чин через формальную процедуру. Когда к бхакту начинают обращаться за советами в религиозных вопросах и просят возглавить группу свами и руководить ею во время подготовки к ритуальным действиям, то это означает, что в нем видят гурусвами.

Мотивы паломничества обычно конкретные, практические — освободиться от страсти, смыть грех, исцелиться от алкоголизма или телесного недуга. Но в теологическом плане паломничество символизирует для бхактов странствия индивидуальной души — джива-атман к богу — пара-атман, слияние с которым и есть полная реализация личности. Отправляясь в паломничество, свами берут с собой особый узел с продуктами для собственного питания — путь к храму занимает несколько дней, и все это время надо есть только чистую ритуальную пищу. Во втором отделении узла находятся жертвенные приношения Айяпану. Этот узел, по словам свами, символизирует двусоставность человеческой природы, соединяющей в себе дух человеческий и божественный, пребывающие в неразделимом, но неслиянном единстве.

До недавнего времени паломникам приходилось большую часть пути пробираться по тропинкам в горных лесах. Существует твердое убеждение, что если отправиться в паломничество без надлежащего очищения и не подготовив соответствующим образом ум, то обязательно случится несчастье — нападет хищный зверь, укусит змея, сорвется со скалы и т. п. Воздержание от половой жизни и мяса, по представлениям свами, имеет целью накопить энергию, не дать ей излиться на земные объекты. Поскольку, по представлению свами, семя накапливается в организме в течение 41 дня, за шесть недель до паломничества следует прекратить половые контакты и даже стараться не допускать мыслей сексуального содержания, чтобы избежать непроизвольного семяизвержения во сне. Но главная задача свами — за время подготовки к паломничеству научиться полностью возлагать упование на божественный промысел и всецело отрешиться от надежд на собственные способности, ум, силу и даже на собственное благочестие.

Только тот может безопасно дойти до места паломничества, получив гурусвами Раджваллипурама, кто в своей вере твердо подчинится божественной воле и полностью предаст в его руки свою судьбу. Для иллюстрации он приводил пример из Махабхараты, когда Драупади получила помощь от Кришны только после того, как отказалась от надежд спасти себя собственными силами и земными средствами.

Видимо, требование инициационного периода — отложить все практические обязанности и хозяйственные заботы — преследует цель помочь свами максимально сосредоточиться на духовной сфере. Иссле-

дователи отмечают высокий уровень теологической сознательности айяпанитов, которые большей частью являются почти неграмотными деревенскими жителями. Символика ритуала понимается ими очень хорошо, но далеко не все они могут объяснить, например, причины запрета на стрижку и бритье. Л. Кьерхольм предполагает, что в под-сознании многих народов есть какое-то соответствие между стрижкой волос и семейной жизнью, продолжением рода. Тот, кто отказывается от биологического воспроизводства, воздерживается и от стрижки¹. Поэтому бхакты-айяпаниты, только вернувшись из паломничества и приступив к нормальной жизни, обривают бороды и стригут запущенные волосы. Описывая встречу с большой группой возвращающихся паломников, Кьерхольм свидетельствует: «Все они, казается, безмерно счастливы свершенным паломничеством. Радость ожидания сменялась теперь безграничной радостью свершения, которая проявлялась в распевании религиозных гимнов и в криках «свами саранам», когда бхактам встречались на пути прохожие»².

Космологическое значение ритуала

К. Юнг так описывает свою беседу с индейцем племени пуэбло, которые совершают таинственные ритуалы поклонения Солнцу на вершине горы. Индеец «вдруг сказал, указывая на солнце: «Тот, кто проходит там, в небе, не наш ли это отец? Разве можно думать иначе? Разве может быть другой бог? Без солнца ничего быть не может!».

... После долгого молчания он продолжил: «Американцы хотят запретить нашу религию. Почему они не могут оставить нас в покое? То, что мы делаем, мы делаем не только для себя, но и для американцев тоже. Да, мы делаем это для всех. Это нужно всем».

По его волнению я заметил, что он говорит о чем-то очень важном в своей религии. И я спросил его: «Ты считаешь, что то, что вы совершаете, приносит пользу всем?». Он ответил с большой живостью: «Конечно, если бы мы не делали этого, что бы случилось тогда?». И полным значения жестом он указал на солнце.

Я почувствовал, что мы приближаемся к сфере деликатной, имеющей отношение к священным тайнам племени. «Ведь мы — тот народ, — сказал он, — который живет на крыше мира. Мы — дети солнца, и, совершая свои обряды, мы помогаем нашему отцу проходить по небу. Если мы перестанем это делать, то через десять лет солнце перестанет вставать. И тогда наступит вечная ночь».

И в этот момент я понял, откуда происходит достоинство и невозмутимое спокойствие этого человека. Он — сын солнца, и его жизнь полна космологического смысла — он помогает своему отцу, творцу и хранителю всей жизни, — он помогает ему совершать это ежедневное восхождение» (Юнг Карл Густав. Воспоминания, сновидения, размышления. Записано и отредактировано Аниэлой Яффе. Киев. 1994. С. 248—249).

¹ Ср.: Древнееврейские обеты назореев.

² Kjaerholm L. Myth, pilgrimage and fascination in the Aiyappa cult: A view from fieldwork in Tamilnadu // South Asian religion and society / Ed. by Parpola A., Hansen B. S. — L.: Riverdale, 1986. p. 136.

«Ритуальные действия всегда представляют собой некий ответ, обратную реакцию, и предполагают не только прямое «воздействие», но зачастую преследуют магическую цель. Однако чувство, что ты в состоянии удовлетворительным образом ответить на проявление Божественного могущества, что ты, в свою очередь, можешь сделать для Бога что-то существенное, преисполняет человека гордостью, дает ему возможность ощутить себя своего рода метафизическим фактором»¹.

Смысловым стержнем всего комплекса ритуалов народа мамбаи, населяющего горные районы восточной части о. Тимор (Индонезия) является концепция жизни, согласно которой последняя выступает как своего рода дар, требующий ответного дарения. **Ритмическое чередование белого и черного, жизни и смерти, получения и возвращения дара — основа ритуальной системы.** В мифологической модели космологии мамбаи ритуалу отводится роль действенного инструмента в поддержании правильного течения жизни, так же ритуальные действия воспринимаются и обыденным сознанием.

Концепция времени, воплощенная в образе древа, ствол которого символизирует мифический этап творения, а мощная крона — сложное многомерное сосуществование исторических событий и личных судеб, совмещает принципы иерархичности и взаимодополняемости. Модель пространства у мамбаи антропоморфична, что свойственно многим восточноиндонезийским культурам. **Мамбаи отводят себе уникальную роль ритуальных охранителей Неба и Земли, божественных создателей мира.** Роль посредников в общении со священными силами является доминантным символом их религиозно-мифологических представлений и лежит в основе культурной идентификации мамбаи как ими самими, так и соседними народами.

Отправление ритуалов совершается различными социальными группами. Одна из них — фада (fa-da — что означает и жилище, и совместно проживающих родственников) осуществляет необходимые обряды жизненного цикла. Взаимоотношения групп-фада строятся по принципу отношений родства: одни из них относятся к старшему поколению родителей, другие имеют статус детей, братьев, сестер. Между отдельными фада устанавливаются устойчивые пороки на протяжении многих поколений брачные связи. Они не симметричны: это не обмен женщинами, а постоянная выдача замуж женщин из одной фада в другую.

Отдельные дома объединяются в иерархической сельской общине с единым ритуальным центром, где сооружаются два святилища — Отца-неба и Матери-земли. Первое служит для проведения цикла так называемых белых ритуалов — «Путь дождя», призванных обеспечить наиболее благоприятные условия для обновления жизни растений, животных, людей. Главное празднество этого цикла проводилось у источника, воды которого, отождествляемые с животворным дождем, позволяли установить непосредственную связь Неба, Земли и людей.

Второе святилище предназначено для черных ритуалов, связанных с культом мертвых. Они включают похоронные обряды и поддержание постоянных связей с загробным миром для обеспечения умерших предков всем необходимым для их жизни в новом качестве. Предки же, в свою очередь, заботятся о благосостоянии живых, защищают их от болезней. **Ритуальный обмен, основанный на взаимных обязатель-**

¹ Юнг Карл Густав. Воспоминания, сновидения, размышления. Киев, 1994, С. 250.

ствах живых и мертвых, является таким же необходимым условием поддержания космического порядка, как и цикл белых обрядов¹.

Значение ведийского ритуала

Согласно ведийской мифологии то, что получается в результате творческой активности демиурга (Пруджапати), отличается некоей ущербностью (дефектностью). В одном отрывке из Брахман описывается, как Пруджапати эманировал из себя различные существа, которые стали друг друга пожирать. В другом случае эти существа разбегаются в разные стороны, так как боятся быть пожранными тем же Пруджапати. Сам Пруджапати в результате такого мирозидания оказывается истощенным, разбитым, «выдоенным», исчерпанным и больным. Оба крайних состояния начального мирозидания противоречат той онтологии композиции и связности, которая, согласно ведийским мыслителям, характеризует космос. Настоящее бытие локализуется как бы посередине между этими двумя экстремальными состояниями.

Функцию создания такого настоящего бытия и может взять на себя в ведийском мире только ритуал. Сакральные действия, как бы вторгающиеся в промежуточное состояние мира между начальным созиданием и космосом, осуществляют оформление бесформенного и упорядочение неупорядоченного. А именно — не только созданные существа обретают свой истинный вид, но и сам Пруджапати, распавшийся на части, как бы восстанавливается, «лечится» богами, которые воссоединяют части его тела. Убедившись, что после распада самого Пруджапати в мире не остается никакой опоры, боги сами восстанавливают его посредством ритуала жертвоприношения: «Восстановим отца Пруджапати — он будет нам крепким основанием» (Шатапатка-брахмана).

Этот процесс упорядочения и оформления изначального мирового хаоса и дезинтеграции повторяется и на уровне созидания человека. Речь идет прежде всего о значении основных брахманических обрядов-санскар², которые уже по своему этимологическому значению соотносятся с интеграцией первоначального состояния человека. Санскары означают не просто очищение человека, но сакрализацию всего его существа. Одна из задач ведийского ритуала в целом состоит в созидании Атмана (в данном контексте — комплекса души и тела) и продолжении этого процесса в другой мир до образования небесного комплекса индивидуального, именуемого дайва-атман (божественный Атман). В итоге все ведийские ритуалы — санскары, и все они могут рассматриваться как «созидание Атмана» посредством сакрального действия.

¹ Traube E. J. Cosmology and social life: Ritual exchange among the Mambai of East Timor. — Chicago; L.: Univ. of Chicago press, 1986.

² Санскритское слово *saṅskār* означает: 1) связывать, соединять; 2) совершенствовать; 3) посвящать (при религиозных церемониях); 4) украшать; другое слово *saṅskāra* означает: обряд, ритуал.

Значение ведийского ритуала как средства реализации потенциального находит свое выражение в важнейшей санскаре — упанаяне — посвящении в чтение Вед и совершении ведийских обрядов для мальчиков трех высших варн. Без упанаяны даже интегрированный предыдущими санкарами индивид еще «неполон», а потому неполноценен с сакральной точки зрения. Именно в таком состоянии (природной изначальной дефектности) пребывают шудры, которые не посвящаются в священные тексты и ритуалы. Но если врожденная ущербность шудры есть нормальное для него состояние, то у представителя высших варн, который игнорирует свои религиозные обязанности, восстанавливается эта изначальная неполноценность.

Санскары, связанные со смертью индивида, также отражают основной смысл ведийского ритуала: дух (прета), которым становится индивид в первое время после смерти, должен быть ритуально превращен в предка (питри) — точно так же, как зародыш и младенец превращаются этими же средствами в нормального человека. Подобно тому как Праджапати разделяется на части при сотворении вселенной и нуждается в том, чтобы быть заново собранным, так и прета (дух умершего) «собирается» в предка. Ребенок, шудра, патита-савтрика, больной и недавно умерший — все находятся в одинаковом бытийном состоянии возвращения в первоначальную человеческую ущербность (дефектность), излечить от которой должен ритуал.

Такое космогоническое значение ритуала объясняет и высокий статус жреца в брахманическом обществе. Уподобляемый лекарю и плотнику, он восстанавливает, однако, не только индивида, но и социально-кастовую структуру общества, а также сам ритуал. В последнем случае творческая активность, превращающая изначальный хаос в космос, направлена уже на саму себя, и подобно тому, как она интегрировала внешнее «тело», она осуществляет самоинтеграцию¹.

Повторение мифологического нарратива: ритуальная одержимость и самоистязания горappa

В Южной Индии (штат Карнатака, дистрикт Беллари) у дравидийского народа каннада популярен культ бога Майлара, одной из ипостасей почитаемого во всем Декане божества Кандхобы. Майлар изображается либо в виде обычного фаллического символа Шивы — линги, либо в виде всадника на белом коне, сопровождаемого сворой собак. Эти черты сближают его с Шивой-Бхайравой, демоноубийцей, хотя в настоящее время Майлар-Кандхоба — чисто региональное божество.

В основе культа Майлара лежит миф о том, как некогда два брата-демона Малласура и Маникасура посредством суровой аскезы вырвали у бога Брахмы обещание сделать их непобедимыми. Почувствовав безнаказанность, демоны предались бесчинствам, и боги обратились к Шиве, единственному, кто мог сладить с братьями-демонами. Шива принял устрашающий облик Мартанды Бхайравы, облачился в длинные одежды из черной шерсти и вместе со своими псами десять

¹ См.: Smith B. K. Sacrifice and being: Prajapati's cosmic emission and its consequences // Numen. — Leiden. 1985. Vol. 32. p. 84—85.

дней подстерегал в засаде демонов. На одиннадцатый произошла битва, в которой демоны были повержены.

Согласно местному преданию, после того как бог, совершив свой подвиг, обосновался в главном храме его культа в современной деревне Майлар (местность Хадагалли, вблизи реки Тунгабхадры), собаки его превратились в людей и под именем «гораппа» (gōrappa/gōṛava)¹ стали его верными слугами, «божьими псами» уже в переносном смысле. Около 60 гораппа и сейчас живут в деревне, недалеко от храма, обычной семейной жизнью сельских жителей. Прочие, количество которых не поддается исчислению, бродят, подобно нищенствующим монахам, по северной Карнатаке, возвращаясь к храму во время празднеств.

Гораппа — непременно мужчины, отличающиеся особым облачением и экипировкой. Они носят длинные плащи из черной (иногда каштановой или зеленой) шерсти, на которых контрастными цветами вышит зубчатый узор. Многие носят в правой руке украшенную цветами эмблему шиваизма — трезубец из посеребренного металла. На плече — двойной плетеный шнур, на одном конце которого — колокольчик, а на другом, за спиной — металлическая позолоченная или деревянная миска для сбора милостыни и для еды. На правом боку — нечто вроде барабана, звучащего благодаря находящимся внутри шарикам. На правом плече — множество сумок для подношений (риса, проса), в главной же, сделанной, как утверждают гораппа, из шкуры тигра, они держат порошок куркумы, который наносится на лоб адептам культа. На шее иногда носят ожерелье из раковин-каури, на голове — тюрбан, шерстяной колпак или медвежий шапку. По праздникам этот костюм дополняет двухметровый плетеный хлыст.

Обычно гораппа становятся в юности, по семейной традиции, а не по принадлежности к определенной касте, хотя по большей части они рекрутируются среди неприкасаемых. Гораппа наследуют по мужской линии одежду и ритуальные предметы, которые им вручают во время инициации.

Важнейший храмовый праздник Майлара проводится в феврале. Начинаясь в полнолуние, он продолжается 12 дней, символизируя битву, в которой бог победил демонов. Праздник собирает множество паломников. При их появлении гораппа, изображающие псов бога, становятся на четвереньки и яростно лают. Паломники кладут угощение в предусмотрительно расставленные миски. Рыча друг на друга, гораппа кидаются к мискам и лакают из них по-собачьи. Затем, в знак благодарности, они наносят на лоб паломникам порошок куркумы.

В первый день праздника изображение Майлара в его устрашающей ипостаси несут в палатки на предназначенный для ритуальных действий холм. Там адепты имитируют бой, избивая друг друга палками. На протяжении тех дней, что изображение стоит на холме, адепты культа обоего пола и различных каст (кшатрии, лингаиты, куруба, мадига) охраняют его и приносят еду, воду, цветы, дрова и

¹ Этимология этого словосочетания языка каннада неясна. Иногда его трактуют как сочетание слов gō «корова» и арра «отец», иногда как gaugarra («отец, гуру, учитель»), иногда — как производное от ghōṛa, эпитета Шивы в его устрашающей ипостаси.

т. д. С самого раннего утра одиннадцатого дня на холме отправляются различные ритуалы. Наконец, около часу полудни на холме поднимают черное знамя, появляется процессия из храма, возглавляемая его попечителями из четырех перечисленных каст. Верхом на белом жеребце в черной одежде торжественно появляется кшатрий — попечитель храма. В эту минуту гораппа вновь становится «псами бога» — изображая свору собак, они вступают в схватку с незримым врагом. Тем временем на холме огораживают круг диаметром около 20 м для церемонии прорицания. На плечах гораппа в круг появляется оракул из касты куруба (наследственная должность, передающаяся по мужской линии). Припав к ногам попечителя, он просит разрешения совершить обряд. Затем прорицатель карабкается на жертвенный столб дугообразной формы — нечто вроде гигантского лука. Взорвавшись наверх, посмотрев на все четыре стороны и в небо, он произносит предсказание и, закончив его, падает с высоты на руки своих товарищей, которые несут потерявшего сознание на руках в храм Майлара.

На двенадцатый день настает черед гораппа из касты неприкасаемых малига, так называемых «золотых героев», подвергающих себя ритуальным истязаниям. Они прокалывают левую ладонь металлической иглой длиной около 30 см и около 0,5 см в сечении, к которой помощник прикрепляет десятисантиметровую поперечину. В отверстие поперечины гораппа вставляет пять игл, обернутых промасленной материей; поджигает материю и размахивает пятью огнями перед изображением божества, а затем вырывает все сооружение из раны, возглашая нараспев, что не чувствует боли. По мнению исследователей, эта практика восходит к древним ритуальным самоубийствам-жертвоприношениям. Перед церемонией ее участники постятся и соблюдают целомудрие. Аскеза предвосхищает истязания и подготавливает их. Ритуальная чистота и состояние одержимости делают тело адепта пригодным для этого квазижертвоприношения.

Ритуальную одержимость гораппа можно трактовать, с одной стороны, как воплощение агонистического видения мира (борьба бога с демонами, в которой гораппа, изображающие псов, выступают на стороне божества) и, с другой стороны, как метономическое воплощение жертвоприношения. Таким образом, южноиндийские гораппа стремятся ритуально возродить и упрочить космический миропорядок¹.

Ритуалы восстания

Традиционные ритуалы восстания или «протеста», периодически исполняемые разными социальными группами, разряжают накопившуюся социальную напряженность, восстанавливая равновесие в обществе.

Основные социальные напряжения в обществе маасаев матапата (Африка) связаны с формированием и продвижением подразделений

¹ Assayg J. La possession ou l'art de la guerre. Dévots chiens et «Héros d'or» du culture de Mailār en Inde du Sud // Homme. — P. — La Haye, 1990. — Т. 30. № 115 (3). — p. 48—70.

воинов-«моранов» в системе возрастных классов, в силу культурной традиции определяющих своими действиями динамизм и воинственность всего общества маасаев. Вокруг моранов всегда существует поле **социальной напряженности**, в котором противоположные стороны — это сами мораны и идущие впереди них «старейшие», т. е. господствующий социально-возрастной класс. Напряжение вызвано отношением обеих сторон к основным ценностям в обществе — **скоту и женщинам**. И скот, и женщины являются у маасаев теми социальными целями, которые одна сторона стремится захватить, а другая — удерживать под своим контролем. В этом процессе противостояния и сформировались ритуалы восстания как кульминация социального дисбаланса и как средство для снятия напряжения в обществе.

Возрастное старшинство — это стержневой принцип возрастной системы матапата. Старейшие со временем утрачивают контроль над молодыми и под натиском последних через ритуалы восстания уступают им свои позиции в обществе. Система возрастных классов маасаев матапато — мужской институт. Возрастные степени — это стадии, через которые проходят возрастные группы и классы: детство, воинство, старшинство. В системе все предопределено и идет по кругу. Через каждые 15 лет, когда все подразделения передвигаются выше на одну ступень, происходит **ритуал восстания: взятие власти у предшествующего возрастного класса**.

Все церемонии возрастной организации — это детально разработанные жертвоприношения и пиры. Все они выражают общий смысл омолаживания общества, процесс, целиком состоящий из символических представлений возрождения, ибо всегда на всех переходах по ступеням жизненного цикла на смену старшим приходят молодые, идет постоянная смена поколений. Путь продвижения моранов — это процесс изменения их отношений с женщинами, так как они женятся и обзаводятся семьей и хозяйством, постепенно оставляя воинские функции. Через женщин выражена и связь моранов со скотом, с их участием в семейном стаде.

Женщины во всем зависят от мужчин: сперва от воли отца, дяди, потом мужа, в конце жизни — от сыновей. Право мужчин владеть женщинами как собственностью бесспорно у матапато. Девочкам с раннего возраста внушается, что женщина во всем ограничена и выполяет в жизни второстепенную роль. Однако со временем ее авторитет все же возрастает, особенно с появлением у нее детей, и она может стать советчицей мужа несмотря на то, что вся ее замужняя жизнь идет под угрозой насилия. Кнут мужа контролирует послушание его жен так же, как и животных из его стада. Однако в жизни женщины есть **кульминационные моменты**, когда социальное напряжение разрешается коллективным протестом женщин. Эти ритуальные восстания прямо связаны с **плодовитостью женщин**. Поводом к коллективному протесту против власти старших мужчин может быть любой случай, по их мнению, угрожающий их плодovitости: плохое обращение какого-либо мужа с женой, дурное предзнаменование, рождение у какой-либо женщины близнецов и пр. Тогда женщины ближних поселений объединяются в агрессивную толпу и идут по окрестностям, возбужденно распевая песни, размахивая палками. Мужчины стараются не встречаться с ними, иначе такая встреча обычно закан-

чивается насилием со стороны женщин, ибо последние, особенно бесплодные, в этом ритуале рассчитывают забеременеть¹.

Ритуал «слияния миров»: одержимость духами у сонгаи и антиисламский протест

Космос сонгаи, одного из народов бассейна Нигера, включает две сферы — социум людей и мир духов. Хотя они разделены, могущественное влияние сверхъестественных сил на человеческое общество осуществляется через особую церемонию, во время которой духи «воплощаются» в людей и таким образом происходит слияние двух миров. Церемония синтезирует в единое действие многие формы и общепринятые стандарты социального и духовного опыта общества сонгаи за длительный период его развития.

В 12 в. анимисты-сонгаи приняли ислам, распространение которого первоначально ограничивалось высшими элитарными кругами. Традиционные анимистические верования и по сей день сохраняют свою действенность среди народа.

Пантеон духов сонгаи в полной мере отразил многочисленные и разнообразные взаимодействия с иноэтническим окружением. К концу колониального периода он состоял из «пяти семей» духов, одни из которых имели «сонгайское происхождение» (древнейшие верования, реальные исторические корни — династийные сонгайские генеалогии), другие были заимствованы у соседей. Именно в это время в поселениях сонгаи появляются совершающие ритуал «слияния миров» группы одержимых духами. Каждая такая группа включает жреца, медиума, декламатора, музыкантов. К их помощи прибегают для решения сложных жизненных проблем, для получения совета и благословения при совершении важных шагов: вступление в брак, инициация детей и т. п. Совершаются также церемонии, направленные на обеспечение интересов всей общины в целом: защита от эпидемий и стихийных бедствий, поддержание благосостояния.

Несколько церемоний связаны с земледелием. Одна из них, праздник Черного духа, посвящена духу — хозяину земли. Если обряд совершается удачно, люди считают, что им обеспечен надежный урожай. Еще один земледельческий обряд — это «танец дождя» и, наконец, приуроченный к завершению уборочных работ праздник «нового зерна».

Особые церемонии связаны с событиями внутри самой группы. Наиболее значительная из них — она продолжается целую неделю — связана с инициацией медиума. Инициация включает исцеление медиума от насланной на него духами в знак избранничества болезни. Обычно эта болезнь поражает целую семью, из поколения в поколение проявляясь то в более близком, то в отдаленном родстве. Посвящение, кроме того, «оформляет брак» между медиумом и одним из духов. Почти все медиумы — женщины. Их положение в группе и как представителей группы в обществе коренным образом отличается от общепринятой для сонгаи нормы социальной неполноценности женщин наряду с несовершеннолетними.

¹ Spencer P. The Maasai of Matapato: A study of rituals of rebellion. — Bloomington: Indianapolis; Indiana univ. press. 1988.

В значительной мере семейной наследственностью определяется «профессиональная пригодность» декламаторов и музыкантов, хотя многие из них входят в эти группы не по родству, а по особому указанию духов.

Центральной фигура группы, главное связующее звено между миром духов и миром людей, — это ее жрец, который может быть как мужчиной, так и женщиной. Как правило, он ведет такой же образ жизни, как и его односельчане, но обладает наследственным колдовским даром. Владение священными знаниями дает членам группы огромную силу, но вместе с тем они постоянно подвергаются опасности со стороны своих могучих союзников в случае их недовольства из-за ошибочности действий, невыполнения предписанных норм поведения и т. п.

В последние годы, с усилением исламского фундаментализма, деятельность такого рода ритуальных объединений, объявленных «дьявольским порождением», находится под запретом. Несмотря на административные установления, во многих поселениях сонгаи «группы одержимых духами» не утратили своего значения в жизни общин. Они играют роль своего рода культурного **нативистического движения, отстаивая сохранение прежних племенных ценностей**, сопротивляясь привносимым извне переменам или, как гласит пословица сонгаи, отказываясь «идти одной ногой сразу по двум тропам».

Особой антиисламской направленностью отличается возникший в середине 1960-х годов культ Сасале. Этим термином обозначали существовавшие в прошлом группы рабов, исполнявших эротические танцы, воспринимавшиеся как оскорбление в адрес зрителей. Церемонии нового культа исполняются наиболее молодыми группами, а их зрительскую аудиторию составляют в основном молодые мужчины и подростки. Люди более традиционных ориентаций видят в церемонии не только антитезу неоконсервативному исламу, но и пародию на самих сонгаи¹.

Ритуалы рождения в индийской религиозной традиции

Вся жизнь человеческая, по индуистскому канону, подчиняется законам дхармы; соединяясь, мужчина и женщина становятся как бы первоэлементами мироздания, они должны содействовать спасению друг друга и, оставив потомство, выполнить свое божественное предназначение. Мужчина, согласно канону, рождается, чтобы выполнить четыре долга: божествам — исполняя жертвенный ритуал, риши — изучая Веда, предкам — родив сына, людям — оказывая гостеприимство. Долг предкам в традиционной Индии был связан прежде всего с обязанностями погребального обряда — *śrāddha*, который и сегодня вместе со жрецом может осуществить лишь сын.

Для женщины основная цель жизни — рождение сыновей, ибо лишь они, участвуя в церемонии погребения, могут спасти от преисподней своего отца, а карма самой женщины полностью зависит от кармы ее мужа. И хотя подобная точка зрения характерна лишь для

¹ Stoller P. Fusion of the worlds: An ethnography of possession among the Songhay of Niger. — Chicago: L.: Univ. of Chicago press. 1989.

ортодоксального брахманизма (в ряде сект женское начало понимается едва ли не как первоисточник энергии во Вселенной), она укоренилась в социальной сфере и многое объясняет в традиционной психологии индусов. Из-за различий в дхарме между мужчиной и женщиной как мать, так и отец в индийской семье предпочитают в большинстве случаев иметь первенцем мальчика.

Первый, самый важный ритуал, связанный с продолжением рода, — свадьба. Она — таинство, первооснова социального мира для каждого правоверного индуса. Описание связанных с ней обрядов мы находим уже в Ригведе, в более поздних текстах они были детально разработаны и выполняются в Индии и по сей день. Следующий обряд, посвященный зачатию (*garbhadhana*), включал множество действий, способствующих рождению мальчика. Ныне он, равно как и третий значительный ритуал — *simontakarma*, защищавший беременную женщину от всевозможных напастей, почти не практикуется.

Появление на свет сына — всегда большой праздник в индийской семье. В прошлом рождение девочки подчас вообще не отмечалось, и хотя в наше время девочки радуются так же, как и мальчику, всегда надеются иметь по крайней мере одного наследника. *Jatakarma* — церемония, связанная с рождением, включает три элемента: первый способствует развитию умственных способностей ребенка, второй — обеспечивает ему долгую жизнь, а третий — нравственную чистоту. На десятый или двенадцатый день проводится обряд омовения: *namakarma*. Это и сейчас — повод для семейного праздника, хотя традиционные предписания выполняются весьма приблизительно.

То, что и в наши дни рождению сына придается в Индии такое большое значение, обусловлено рядом как экономических, так и чисто психологических причин. В стране, большей частью крестьянской, деревенской, где на мужчине держится благосостояние семьи, иметь помощника в хозяйстве — жизненная необходимость. Поэтому женщина становится полноправным членом семьи лишь после того, как родит сына, наследника¹.

Обряды наречения имени

Категория *нама-рупа* (имя-форма) выражает принцип индивидуации, лежащий в основе индуизма, она выделяет личное «я» из абсолютного Я. В Индии новорожденного не регистрируют, ребенок оформляется как лицо и член общества лишь при поступлении в школу; не существует никаких «святцев», списков и календарного распределения имен — ими могут стать любые слова, например, камень, слутник и т. п., но выбор в провинции и особенно в деревне до сих пор определяет древняя традиция; мальчики и девочки получают разное воспитание и образование, первым родители внушают чувство превосходства и стремление к славе, последним — смирение и покорность. Пол выражает одну из форм мировой оппозиции Дева-Притхи; классификация мужской — женский аналогична по значению парам типа небо — земля или день — ночь.

¹ Stork H. La naissance d'un fils dans la tradition religieuse de l'Inde // J. de psychologie normale et pathologique. P., 1980. a. 77. № 2/3. p. 151—187

Выбор имени

Мальчиков называют в честь Солнца и его света, используя многие метафоры: Динкар, Дикеш, Суреш — солнечный; Субхаш, Пракаш — ярко блестящий; Прасада — сверкающий и др. Дают производные от имен любимых богов Вишну и Кришны, на севере — Шивы и их ипостасей: Пуруша, Сатьякарая, Ачют, Падмакара; Балкришна, Хари, Кешав, Мадхав... Имена добродетельных героев и воинской славы: Рамеш (от Рамы), Виджай — победитель, Аджай — непобедимый; а также связанные с обстоятельствами рождения ребенка, например, Нагеш — в честь кобры (Наг), заползшей в этот момент в дом.

Девочкам дают имена со значением ночи, сумерек, воды: Ниша — ночка, Ревати — звезда, Уша — заря; Сахагири — океан, Гангу, Сарасвати, Натравати (Иравати) — реки. Часто встречаются вишнуитские теофорные имена богинь, матерей и жен богов, а большей частью названия цветов, особенно лотоса, его омонимов и эпитетов: Шри, Лакшми, Падмакара, Сита, Кусум, Латика и др. Называют и словами, обозначающими женские качества — сочувствие, красоту: Сушила, Мридула, Приядаршана...

Имя человек получает два раза в жизни. Первое — как только он родится, и жрец-брамин, составив гороскоп и определив по нему первую букву или слог, шепчет имя на ухо тетке по отцу как представительнице его рода. Для мальчиков и девочек обряд одинаковый (только нежелательной дочери имя выбирает мать). Второе имя юноша получает при инициации, надевая священный шнур брахмана, а девушка — вступая в брак. Мужчина употребляет его наедине с богами лишь на молитве, а у замужней женщины оно полностью заменяет первое. Традиция запрещает называть сына именем живого отца, чтобы это не помешало отцу самому избыть свою карму, и, напротив, внук может принять имя умершего деда, так как с ним переходит «реликтовая» карма предка, продолжая тем самым его духовную жизнь и процесс ее искупления. Индуизм отрицательно относится к понятиям равенства и сходства, которые могут вызывать опасную неопределенность, нарушая принцип иерархии, на котором основан мир. Близнецы и одинаковые имена как бы перепутывают нити индивидуальной судьбы, так что даже в самой большой семье все имена должны быть разными.

Новшества

После провозглашения независимости в Индии появляются имена в честь борцов за нее, героев и политических лидеров: Сароджа от Сароджини Найду, Арвинд — Ауробиндо Гхош и т. п. Мифология отходит на второй план, в моду входят имена, выражающие общие ценности, оригинальные по значению: Амита — безграничная, Апурва — небывалая. Пуна — прогрессивный город, там еще в 19 в. жили известные реформаторы Гокхале, Ранаде и др., боровшиеся за права женщин, и там женские имена чаще отражают новые веяния: например, Адитья — свободная от уз. Низкие касты, подражая высоким, придают именам дочерей «брахманский шик», прибавляя окончание — ли: Сонали, Вайшали. Новым явлением считается и соединение имен, слогов, инициалов матери и отца: жена Анджали + муж Виджай называют дочь Анджаливиджайя. Загадочны двойные имена у некоторых мужчин (первая часть — женское имя, вторая — мужское): Ситарам, Лалиташнкар, — возможно, выражающие андрогинную природу пуруши, первого человека, в котором женское начало содержа-

лось в мужском.

Имя в Индии помогает классифицировать человека в обществе, указывая на его пол, родство, социальный статус, вероисповедание. Многие стараются теперь получить более содержательное современное имя, особенно женщины в больших городах, желающие подчеркнуть свое относительное равноправие¹.

Религия и старение в индийской традиции

Несмотря на то, что старение есть процесс биологический, отношение к старению, обращение с пожилыми, их статус и социальная роль вырабатываются в рамках религиозной и культурной традиции. Различные общества реагируют на проблему старения следующим образом:

- старение ведет к образованию в обществе слоя «стариков»;
- большинство обществ вырабатывает систему половозрастного деления, где разным возрастам придаются различный статус и функции;
- в определенный период жизни стареющему индивиду поручаются виды деятельности, связанные не с физическими, а с умственными усилиями;
- религии и общества ценят жизнь и стремятся продлить ее. Отсюда — поиск чудодейственных эликсиров, талисманов и т. д., сохраняющих здоровье и продлевающих жизнь;
- большинство обществ вырабатывает устоявшиеся правила того, как встретить смерть достойно.

Если мы обратимся к индийской традиции, то в ранневедийской культуре делался упор на материальное процветание, долгую жизнь и многочисленное потомство.

Позднее возникает представление о четырех стадиях жизни (ашрамах), которые в «Законах Ману» (Манусмрити, VI, 87, 137) канонизируются как ашрамы ученика, домохозяина, лесного отшельника и аскета, хотя реальная жизнь, разумеется, не соответствовала этой идеальной схеме. Модель четырех ашрам ставит организацию общественной жизни в прямую связь с возрастом.

В поздневедийский период Чхандогья Упанишада метафорически описывает человеческую жизнь как жертвоприношение (*puṅsayaṁna*) и отождествляет стадии жизни (ашрамы) домохозяина, отшельника и аскета с тремя видами жертвенных возлияний. В Упанишадах формируется традиция метафорического описания человеческого тела в терминах жертвоприношения, в частности, тело именуется «жертвенным алтарем» (*uṇnavatī*), поэтому священным долгом каждого становится поддержание тела здоровым и ритуально чистым. Смерть также воспринимается как ритуальный акт — человеческое жертвоприношение, дословно «жертвоприношение тела» (*saṁ-ṛayaṁna*).

Классический буддизм сделал старение (и его неизбежные последствия — болезни и смерть) краеугольным камнем своего сотериологического учения. Постоянное напоминание о старческих недугах и стра-

¹ Van Vurkcens M. Prénoms d'hommes et de femmes: Etude d'une communauté brahmane // Diogène. — P., 1990. № 151. p. 110—135.

даниях должно было побуждать адепта отказаться от мирских соблазнов, не дожидаясь, пока старость вынудит его к этому.

Чтобы разобраться в буддийской концепции старения, необходимо обратиться к буддийскому пониманию человеческого тела, согласно которому существует не тело как таковое, а физические и духовные феномены бытия (*pāṇa*, *gūṇa*), которые по неведению наделяются свойствами личности и телесностью. Тело — вместилище страдания и зла, освобождение от телесной жизни — величайшее благо.

Религиозная интерпретация старения позволяла проникнуть в его метафизическое значение и тем самым уменьшить чувство страха перед смертью. Во многих религиозных традициях существенным элементом такого защитного механизма становится знание. Мудрый и свободный индивид живет в соответствии с истинным смыслом и целью жизни. Знаменательно, что традиционная индуистская концепция не предполагает полного ухода на покой в современном смысле слова даже в весьма преклонном возрасте. Разумеется, тексты говорят об отходе от активной деятельности домохозяина, но отход этот совершается для того, чтобы вновь попытаться реализовать себя в старости, на этот раз в ином качестве. Таким образом, индуистские тексты не воспринимают старость как болезненное состояние, но открывают пути для преодоления испытываемого в старости стресса, поддержания в преклонном возрасте высокого морального духа и вкуса к жизни и преодоления скуки. Как свидетельствуют современные социологические исследования, эти идеи дошли до самых низших слоев общества и действительны по сей день¹.

Ритуал шаманистской инициации у инуитов (эскимосов)

Для того, чтобы стать шаманом, необходимо пройти инициацию. Достоверных данных о ней нет, и не в последнюю очередь потому, что информаторы-шаманы сознательно скрывали подробности инициации. Шаманистская инициация предполагает выделение аутогипноза среди разновидностей (мирских) экстазов и овладение аутосуггестивной техникой². Инициация является единым и непрерывным процессом. Она состоит из нескольких периодов первичного обучения, странствия, обретения духов-помощников и первого камлания.

Сначала иницируемый выражает желание стать шаманом и проходит первичное обучение у шамана-инициатора. Здесь происходит передача шаманской техники, обучение тайному языку шаманов. Однако основная роль инициатора заключается в наделении иницируемого «шаманской силой» — «внутренним светом». При этом инициатор извлекает душу иницируемого и замещает ее призраком. «Внутренний свет» необходим для наделения шамана духами среди остальных людей, он наделяет его также способностью к ясновидению. Инициатор заставляет пережить глубокий транс, в ходе которого, в частности, иницируемый должен увидеть себя в виде скелета.

¹ Tilak Sh. Religion and aging in the Indian tradition / Forew. by Young K. — Albany: State univ. of New York press. 1989.

² Merkur D. Becoming half hidden: Shamanism and initiation among the Inuit. — Stockholm: 1985. p. 118.

С психологической точки зрения эта стадия характеризуется использованием гетерогипноза и гетеросуггестии.

Странствие представляет собой наиболее важный этап инициации (не случайно информанты прежде всего описывают эту стадию, опуская предыдущие). В ходе странствия иницируемый должен встретить духа-покровителя, который наделяет его новой (духовной) плотью (как правило, поглощая его; это символическая смерть иницируемого), но главное — наделяет магической песнью или заклинанием (сочиняемыми самим иницируемым в порыве творческого вдохновения).

С психологической точки зрения, видения иницируемого являются религиозной грезой, порожденной сенсорной депривацией. Видения иницируемого — это псевдогаллюцинации. Они отличаются от галлюцинаций тем, что иницируемый отдает себе отчет в их иллюзорности (но не считает их незначимыми). Поэтому его не страшат грозный вид духа-покровителя и символическая смерть. Именно преодоление этого страха смерти и является решающим для успеха инициации: только тот, кто победил его, может стать шаманом. (Впрочем, иницируемый знает, что не может умереть — ведь у него нет души, она извлечена инициатором).

После обретения духа-покровителя иницируемый в ходе нескольких религиозных трансов приобретает духов-помощников. Затем он устраивает свой первый сеанс, получает признание и статус профессионала. Как правило, первое камлание относится к роду «демонстративного шаманизма», в ходе которого им активно используются разного рода трюки. Все миряне осведомлены, впрочем, об этих трюках и сами могут применять их. Однако трюки в ходе камлания наделяются религиозным значением. Цель демонстративного шаманизма — проявление шаманской силы.

Древнеегипетские представления о загробной жизни и погребальные ритуалы

Есть все основания полагать, что египтяне додинастической эпохи верили, что умершие возрождаются к жизни в тех же самых телах, которыми они обладали на земле, т. е. **верили в материальное воскресение**, и нет никаких сомнений, что погребальные подношения, которые они оставляли в могилах и гробницах, должны были служить усопшим пищей в загробном мире на весь период приспособления последних к новым условиям.

В более поздние эпохи, несмотря на сохранение традиционных подношений, наиболее образованные египтяне отказались от веры в физическое воскресение, и в текстах как ранних, так и поздних периодов египетской истории недвусмысленно провозглашается, что физическая часть человека остается на земле, тогда как его духовная часть обретает покой в раю. В одном тексте говорится: «Душа твоя обитает на небесах перед Ра, твой двойник получает от богов все необходимое, твое духовное тело пребывает в славе среди духов огня, а твое физическое тело осталось в подземном мире (т. е. в могиле)».

Все имеющиеся на сегодняшний день исторические свидетельства показывают, что **египтяне мумифицировали тела умерших, потому что верили, что в физическом теле растет и развивается духовное тело**. Как явствует из древних текстов, египтяне верили, что если должным образом назначенные жрецы прочитают над телом умершего

предписанные книгами молитвы и совершат, соблюдая правила, все необходимые ритуалы, оно наделяется способностью развить внутри себя **духовное тело**, называемое **саху**, которое может вознестись на небеса и обитать там вместе с богами. Саху имело форму того тела, из которого оно родилось, и было бессмертно, в нем жила душа человека.

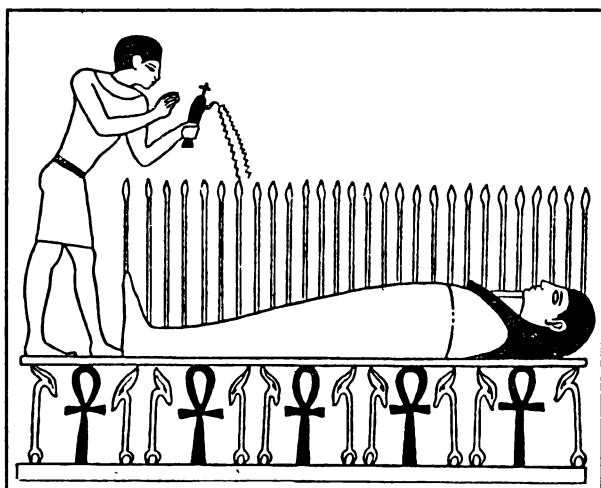
Древнеегипетские представления о составных частях человека в физическом, ментальном и духовном планах выглядят следующим образом.

1. Физическое тело, называемое **кхат**, т. е. тело, которое подвержено разложению и может быть сохранено только при помощи мумификации.

2. **Ка** — слово, которое по общему согласию ученых переводится как «двойник». **Ка** представлял собой некую абстрактную индивидуальность или личность, обладающую внешностью и качествами человека, которому она принадлежала, и хотя обычно **Ка** жил в гробнице вместе с телом, он мог по своему желанию выходить из нее. Предполагалось, что **Ка** нуждается в еде и питье, поэтому обычно египтяне тщательно следили за тем, чтобы в гробницах всегда оставалось вдоволь подношений, чтобы **Ка** тех людей, которые похоронены, не пришлось покидать гробницы, бродить по земле и поедать отбросы, запивая их грязной водой.

3. **Ба**, или душа сердца, некоторым образом связанная с **Ка**, в котором или с которым, она, по представлению древних, обитала в гробнице и делила погребальные подношения, хотя во многих текстах указывается, что она жила с **Ра** и **Осирисом** на небесах.

4. **Аб**, или сердце, было тесно связано с душой и считалось источником как животной жизни, так и добра и зла в человеке. Сохранению сердца человека придавалось огромное значение, ведь во время Суда это единственная часть тела, которая подвергается специальной проверке.



Жрец поливает всходы, проросшие из изображения Осириса

5. **Кхаибит**, или тень, была тесно связана с ба, или душой; она, по-видимому, питалась подношениями, оставленными в гробнице того человека, которому она принадлежала.

6. **Кху**, или душа духа, она считалась эфирным существом, т. е. по сути, той самой Душой, которая не может умереть ни при каких обстоятельствах; кху обитала в саху — или в духовном теле человека.

7. **Секхем**, или сила, которую мы можем рассматривать как жизненную энергию человека; секхем обитала в рау среди кху и духов.

8. **Рен**, или имя, ради сохранения которого египтяне принимали чрезвычайные меры предосторожности, ибо, согласно распространенному в те времена верованию, если человеку не удавалось сохранить имя, он переставал существовать.

9. **Саху**, или духовное тело, которое служило обиталищем души. Оно развивалось из физического тела с помощью молитв и ритуалов, исполняемых у могилы или в каком-либо другом месте должным образом назначенными и безукоризненно знающими свое дело жрецами, было вечным и не подвергалось разложению.

Жрецы читали над умершим во время процесса его мумификации Главы из **Книги Мертвых**, которые должны были открыть ему путь к вечности счастливой жизни, дать ему все, чего он только может пожелать в загробном мире, обеспечить ему победу над врагами, сохранить в неприкосновенности его мумифицированные останки и, наконец, позволить его душе достичь царства **Осириса**.

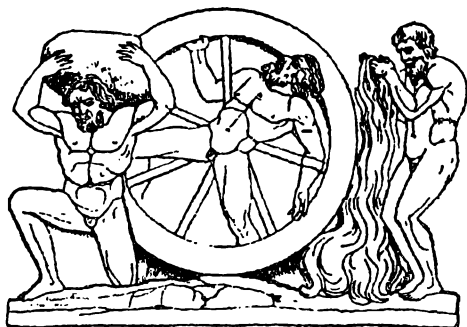
Суд над умершими происходил в Зале Суда Осириса; судьей был сам Осирис, которому помогали боги, составлявшие его совет. Суд над каждым усопшим, очевидно, происходил вскоре после его смерти; те, кого суд признавал виновными, сразу же отдавались на съедение Пожирателю Мертвых и прекращали существовать; те же, за кем суд не находил никакой вины, вступали в царство Осириса, где обретали вечную жизнь и счастье¹.

Зороастрийские погребальные обряды

С момента смерти с мертвецом обращались как с чем-то в высшей степени заразным. К нему приближались лишь профессиональные могильщики и носильщики трупов, которые знали необходимые меры предосторожности. По возможности, похоронный обряд совершался в день смерти и тело несли сразу на место трупоположения.

Начиная со времен средневековья, трупы оставляли на особых похоронных башнях, но в древности их бросали на оголенном горном склоне или же в пустынном, каменистом месте. Для верующих было важно, чтобы мертвое тело, выброшенное на пожирание птицам и зверям, не соприкасалось с благой землей, с водой или растениями. После того как кости очищались на ветру и под лучами солнца, их собирали и захоранивали в землю, где они должны были дожидаться Дня Суда. Такой похоронный обряд, возможно, имел своей первоначальной целью быстрое уничтожение оскверняющей плоти и освобождение души, чтобы она могла подняться к небу.

¹ Е. А. Уоллис Бадж. Путешествие души в царстве мертвых. Египетская книга мертвых. М., 1995. С. 39—55.



Древнегреческие представления об адских муках.
Иксион и Тантал

Сохранилось древнее представление о том, что душа умершего задерживается на земле только на три дня после смерти, а на рассвете четвертого дня, влекомая лучами восходящего солнца, она поднимается вверх, чтобы предстать пред Митрой у моста Чивват. Зороастр, настаивавший на личной ответственности каждого человека за судьбу своей души в загробной жизни, вероятно, сократил количество традиционных обрядов и церемоний по усопшим душам. Но привычка к старым обычаям и чувство почтения к предкам привели к возрождению древних похоронных ритуалов. Прощения о помиловании умерших с многочисленными молитвами и приношениями вошли в обиход зороастрийцев¹.

Греческий образ смерти

Прослеживая длительную и сложную последовательность древнегреческих ритуалов, сопровождающих переход в мир мертвых, прежде всего можно отметить отсутствие лиц, специально занимавшихся работами, связанными с погребальным церемониалом. Погребение считалось сугубо семейным делом. Участники церемонии выражали свое горе шумно и демонстративно (раздирали кожу, рвали на себе волосы и пр.). Вместе с тем к 5 в. до н. э. погребальные обряды стали занимать важное место и в общественной жизни греческих полисов: появились регулирующие нормы, охватывающие все этапы похоронного ритуала: от выставления тела до поминальных обрядов.

Б Афинах, например, возрастающая общественная роль смерти обнаруживала себя в трагедиях, в публичных похоронах умерших на войне, в расположении захоронений вдоль дорог, ведущих к городу, в полисных поминальных празднествах. Можно полагать, что отношение к определенным могилам носило и политический характер. Так, когда в 479 г. до н. э. Фемистокл распорядился соорудить вокруг Афин оборонительную стену, то для этой цели были использованы архаические надгробья, которые, таким образом, рассматривались как

¹ Бойс Мэри. Зороастрийцы. Верования и обычаи. М., 1987. С. 57—58.

вызывающие символы аристократических привилегий и величия.

Биологический аспект смерти мало занимал сознание древних греков. Об этом, в частности, свидетельствует отсутствие изображений скелетов или разлагающихся трупов. (Вопрос о табуировании тела покойного в Древней Греции ученые связывают прежде всего с изображениями тигиены.) Вместе с тем не исключено (исходя из непопулярности темы потустороннего мира на погребальных сосудах и в литературных текстах), что и картина ада мало привлекала воображение греков. Возможно, это было связано с отсутствием у греков страха смерти, хотя исследователи и предполагают постепенное возрастание боязни перед неизвестностью потустороннего существования. Мертвые вызывали скорее жалость, чем страх.

Греки воспринимали душу (*psyche*) умершего как нечто находящееся рядом. Так, на жертвенных сосудах 5 в. до н. э. она изображалась в виде крылатого существа и композиционно располагалась *vis-a-vis* живого человека. Некоторые определения мертвых, относящиеся к семантическому ряду слова «тень», показывают, что мертвые представлялись «теньями» живущих в буквальном смысле слова.

Взаимосвязь верхнего и нижнего мира — мира живых и мертвых — получила наиболее полное свое отражение в культе могил, который основывался на общем принципе античной религии «*do ut des*» («я даю, чтобы ты мне дал»). С одной стороны, соблюдая похоронные и поминальные обряды, принося дары на могилу, устанавливая надгробные памятники и разыгрывая на могилах настоящие действия, живые получали некоторую власть над мертвыми. С другой стороны, греки верили в способность мертвых воздействовать на судьбы живых, что в конечном счете и стимулировало благочестие последних. Древнегреческая эсхатология, развивая подобные взгляды, способствовала укреплению как фамильных связей, так и представлению о взаимосвязи двух миров¹. Вера в обитание мертвых возле живущих, около могил легко уживалась в сознании греков с их существованием в подземном царстве.

В представлении греков жизнь была безусловно предпочтительнее смерти. Вместе с тем бывали и исключительные ситуации. Так, в архаический период смерть на поле брани оказывалась более почетной, чем бесславная старость; смерть иногда предпочитали отказу от идеалов (Антигона, Сократ). Греки считали, что в момент умирания самосознание личности достигает наибольшей полноты, что нашло отражение в представлении о способности умирающего к пророчеству (пример — предсказание Патрокла).

Представления некоторых заирских племен о смерти и загробном существовании

Момент и часы, непосредственно предшествующие смерти, для большинства племен — трагическое ожидание неминуемого расставания. Старейшины пытаются оттянуть различными способами этот момент: нужно успеть собрать всех родственников, спросить оракулов и гадателей о неизбежности и причинах смерти. «Постой! — заклинает песнопение сентеле, — подожди, пока не придут все дети». Яка по-

¹ Garland R. The Greek way of death. — Ithaca (N. Y.): Cornell univ. press. 1985. 1985. p. 120.

лагают, что умирающий вступает в беседу с умершими предками и в его ушах звучит отдаленная музыка подземной деревни. Они уверены, что его последнее дыхание принимает встречающий его предок. В песне лори говорится: «Для тебя построили дом, и он уже закончен». Человек должен помнить, что его земная жизнь, какой бы приятной она ни была, — всего лишь необходимый переход в мир предков. Пенде поют: «Мы пришли, чтобы увидеть солнце, но наш настоящий дом — у предков».

Все это означает, что скорбь родственников, собравшихся у одра, сопровождается надеждой. Все их действия исходят из понимания смерти как перехода к жизни предков. Смерть вписывается в некую естественную логику, тайна которой ведома лишь Господу. И никому не позволено использовать ее по собственной воле.

При последнем издыхании умирающего все издаёт вопли скорби и отчаяния, катаются по земле, рвут на себе одежды, вырывают волосы, посыпают себя пеплом, измазываются золой. Затем следует ритуал танцев и песнопений, составляющих то, что называют «трудами скорби». Это неизбежный интрапсихический процесс, благодаря которому племя справляется со своей печалью и приемлет утрату. Этот процесс позволяет людям, потерявшим дорогое существо, избежать патологических реакций, депрессивных состояний, психосоматических болезней и истерии.

Человек просто ушел, его нет. Амбуун говорят: «Осталась лишь оболочка, человек покинул нас». Африканцы полагают, что покойный более не обладает ни телесным, ни временным, ни пространственным бытием. Он, однако, сохраняет свою сущность, пусть и невидимую для глаз живых. По народным верованиям, в момент умирания нельзя глядеть в зеркало, чтобы не увидеть самую смерть, восседающую на своем троне. Все, что ни делается — в это время вокруг трупа, должно соотноситься со смертью и иметь свои значения, функцию и смысл.

Готовя покойника к погребению, его омывают, умащают, одевают, как если бы его обряжали для праздника в его честь. Его снабжают деньгами для путешествия и для платы перевозчику через реку. У всех заирских народов и племен кладбище — это особое место, имеющее стратегическое значение в жизни деревни.

Сразу же за опусканием покойника в могилу следуют патетические речи, слова прощания, произносимые родственниками и друзьями. Затем наступает скорбное молчание, нарушаемое плачем и сдерживаемыми рыданиями. Речи обращены не только к покойнику, но и ко всем обитателям деревни умерших; в них говорится о приятии судьбы, о мести (если покойник умер от чьего-либо злого умысла), содержатся послания к ранее умершим родственникам и просьбы к ним же о помощи.

Нгонго говорят: «Если ты умер по изволению Бога, мы это приемлем; но если тебя лишил жизни человек, — пусть он последует за тобой». Дзинг напутствуют: «Уходи с миром; помни о нас... Передай дяде, что мы последуем за тобой, — пусть приготовит место для нас... Передай папе этот подарок (деньги)» и т. п.

На могилу кладут любимые и самые дорогие вещи покойника, орудия его профессиональных занятий, семейные амулеты и скульптуры. Люди верят, что покойный продолжает вести тот же образ жизни, что и на земле. И очень важно, чтобы человек был похоронен на кладбище своего племени.

Все сказанное выше непреложно свидетельствует о вере африка-

цев в посмертное существование, причем существование в том же самом племени, поскольку «покойные не умерли». Смерть — это лишь определенный этап жизни, продолжающейся где-то в другом месте. Между живыми и умершими существует взаимозависимость с обоюдными правами и обязанностями. Покойный живет в симбиозе с живыми членами семьи, разделяя их заботы и чаяния. Почитаемый живыми, он обещает им взамен защиту, помощь и удачу. С умершими советуется, их информируют или обращаются с молитвой по поводу охоты, рыбной ловли, женитьбы, рождения, болезни и т. д. В любых начинаниях ищут поддержки у предков и делают им жертвоприношения.

В четырехдневной неделе заирских племен один день посвящен предкам. Это день отдыха, и в этот день умершим приносят подарки и даяния. Однако, несмотря на симбиоз, живые зачастую опасаются умерших, сжигают их дома, утварь — все, что как-то связано с людьми, пользовавшимися дурной славой, злыми, недоброжелательными. Люди избегают альбиносов, поскольку считают, что на них лежит отпечаток смерти.

Вера в посмертное существование не является чьим-то частным мнением, это глубокое убеждение африканцев, которые обожают жизнь и отвергают смерть как чистое отрицание. Умерщвление, убийство, самоубийство, каннибализм (ведовской или реальный) — все это страшные преступления, не прощаемые среди банту. Банту, можно сказать, «живут для смерти и умирают для жизни».

Вера в продолжение жизни после смерти лежит в основе культуры и религии африканцев и обуславливает нравственный кодекс, предопределяющий поведение во всех важнейших случаях жизни. Это сказывается в уважении к умершим, их заветам и воле, что поддерживает отношения в семье, делая живых ответственными за свои поступки перед умершими, наконец, экономическая, социальная и религиозная жизнь зависит от доброй воли покойных, обладающих исключительными силами и вездесущностью¹.

Погребальные обряды тайских народов

Для погребальных обрядов тайских народов характерны следующие особенности. 1. Обмывание тела производится кипяченой или ароматизированной водой. 2. Вкладывание монеты в рот или расположение ее около рта покойного основывается на вере в необходимость оплаты при пересечении небесной реки. 3. Широко распространено приношение умершему предметов домашнего обихода, одежды и пищи, которые располагают в гробу или на длинных шестах у могилы. Сюда же относится жертвоприношение животных, что объясняется верой в то, что животное будет сопровождать своего хозяина в другой мир. Лица покойников из высшего сословия покрываются золотыми масками. 4. Многие предметы специально ломают и рвут как бы для того, чтобы сделать их более пригодными для умерших. 5. Преимущественно среди народов западной и южной групп и группы центральной части Меконга распространено связывание нитками рук, коленей, пальцев умерших; у других народов тело оборачивают несколькими

¹ Sangol B.-P., Omvem O. E. Considerations sur quelques croyances traditionnelles relatives à la Survie // *Anthropos*. — Freiburg. 1985. — Bd. 8, № 4/6. p. 535—543.

слоями ткани. То и другое объясняется страхом перед покойниками, опасением их возвращения в виде злых духов. 6. Форма гроба напоминала челнок, выдолбленный из ствола дерева, что перекликается с обычаем снабжать умершего монетой для путешествия через небесную реку. 7. На поминках устраиваются ритуальные игры между мужчинами и женщинами. Участие плакальщиков характерно для всех народов, говорящих на тайских языках. 8. Используются различные ритуальные действия для того, чтобы воспрепятствовать возвращению кхванов (душ умерших) в родной дом. 9. У большинства тайских народов гроб представляется к месту погребения на повозках. 10. В буддийский период у тай было распространено захоронение, а не кремация, и могилы оформлялись специальными сооружениями. 11. У большинства тайских народов существует убеждение в необходимости правильного определения места погребения.

Этот анализ не дает возможности полностью реконструировать погребальный обряд прототайцев. При помощи исторического материала можно сделать необходимые уточнения: 1. Существовали разные способы погребения: богатых хоронили, останки бедняков выбрасывали на съедение диким зверям и птицам, а кости затем закапывали. 2. Долго справлялись поминки по вождям. Ритуальное омовение и покрытие лица золотой маской было необходимо для более длительного сохранения тела. 3. В гроб богатых клали драгоценности, личные вещи, одежду и нож. 4. Гроб представлял собой выдолбленный ствол дерева. 5. Место погребения выбиралось жрецом при помощи бросания яйца. 6. Гроб с телом вождя помещался в хорошо укрепленную могилу, личные вещи умершего располагали в надмогильном сооружении или клали поверх могилы. В жертву, вероятнее всего, приносилась лошадь для обеспечения вождя достойным средством передвижения в загробном мире.

Из рассмотрения погребальных обрядов вытекает важность исследования элемента духовной культуры древних тай — веры в кхванов (духов), благодаря изучению которой можно понять механизмы внедрения буддизма среди народов тай. Такие буддийские понятия, как сансара и нирвана, не оказались слишком абстрактными для прототайцев в силу их веры в кхванов.

Надругательство над трупом и транс как ритуальная форма нейтрализации агрессии (остров Бали)

Родственники больного балийца заранее начинают готовиться к самому худшему. Чем богаче умирающий, чем многочисленнее его родня и чем выше его кастовое положение, тем более хлопотны и многочисленны приготовления и с тем большим воодушевлением они осуществляются. Оживленная и даже радостная суета несовместима с обычными представлениями о горе и трауре. Но она становится понятной при рассмотрении последующих событий. Возложенный на специально приготовленное место покойник, масса суетящихся вокруг людей. Вся процедура происходит в иступленном ритме, разбрасывающем взрывы ритуально предписанного буйного поведения всякий раз, когда должен иметь место прямой контакт с трупом: когда его передвигают с места на место, когда обмывают и т. д. Апофеоз наступает к концу, когда толпа обезумевших людей бросается к трупу и начинает рвать

его на части, сдирая одежду, отрывая конечности, вырывая друг у друга куски тела. Атмосфера, по свидетельству очевидцев, накаляется до массовой истерии. Останки корежятся, втаптываются в землю, топятся в каналах. Их оплевывают, деформируют и даже поедают. Неистовое надругательство, глумление над трупом, драки между собой, разгул дикости, варварства и агрессии — кульминация таких похорон.

Этнографическая литература, как и туристские стереотипы, прославляют уравновешенность, спокойствие и умеренность островитян, тактичность, утонченность их артистических привычек и силу, с которой они подавляют любое выражение даже максимально сильной страсти. Этой характеристике противоречат некоторые местные обычаи, в частности ритуал похорон. Такие вспышки рассматриваются как составная часть церемонии и возникают даже в тех случаях, когда реального трупа нет (символические похороны умершего вдалеке человека) и используются лишь старые кости или даже изображение. Естественно, они более выражены при наличии «свежего» трупа (*sawa mentah*) и характеризуют фазу «*ngagar*» ритуала — труп способствует невероятному накалу эмоционального возбуждения, амбивалентного по своей природе.

Аналогичные явления наблюдаются в трансах, возникающих во многих ритуальных контекстах. Поведение в трансах сильно стилизовано. Хотя внешне транс выглядит как нечто, приносящее внезапный эмоциональный катарсис целой группе людей, фактически это спонтанное действие, ибо отсутствует сколько-нибудь серьезное нарушение границ социально допустимого. Поведение в трансе напоминает поведение в ритуале похорон. Так, во время одного из танцев в трансе танцующие атакуют Рангду — символ смерти. Здесь напрашивается аналогия с надругательством над трупом — т. е. тоже над смертью. Однако глумящиеся над трупом не находятся в трансе, они могут контролировать свои действия. Существует местная версия, что в раздирание трупа включены проявления знаков уважения и повышенной аффективности по отношению к покойному. Такое объяснение стилизует «*ngagar*» и сохраняет социальные барьеры, которые вроде бы не разрушаются в таком случае.

Понимание описанных феноменов упирается в вопрос о сути агрессии: является ли она проявлением инстинктивной природы человека или продуктом социализации. В этом контексте агрессию можно рассматривать как определенную стратегию поведения. Она может быть и творческой, и адаптивной, и умеренно деструктивной, степень выраженности агрессивного поведения может быть соотносена с уровнем эмоционального состояния, причем не только с гневом, но и с другими, не совпадающими с ним эмоциями. Но суть ее не сводится к этим путям. По внешним проявлениям крайне трудно судить, что же мы наблюдаем: некую психологическую суть индивидов или не связанную с ней культурную форму, психическое состояние или социально опосредованный феномен.

В балийском индуизме сильно развиты экстатический и фантастический аспекты. Это высоко ритуализированная религия. Соблюдающие ее регулярно вступают в прямой контакт со сверхъестественными силами, к которым и направлена вся их деятельность. Это сложный пантеон божеств, предков и демонов. Балийцев характеризует глубочайшая привязанность к ритуалам. С ней же связана их способность к интенсивным состояниям психологической диссоциации, характеризующимся распушенностью и деструктивным поведением. Балийское объяснение диссоциированных психологических состояний достаточно сложно. В балийском языке нет даже общего термина,

обозначающего транс, хотя и существует 94 термина, представляющие измененные состояния сознания. Однако при всей специфике балийского представления о трансе, он не может быть понят сам по себе. Поэтому ритуальное поведение должно изучаться с учетом других проявлений эмоциональности в культуре.

И здесь мы приходим к «идеологии одержимости». В балийской культуре личность, как и отдельные психические компоненты, определена духами. Сверхъестественные силы интегрируются в «Я», через них объясняется человеческое поведение. Окружающий мир и земные мотивы — всего лишь часть проявления сверхъестественной силы. При рождении человека четыре духа-близнеца (*kanda mpat*) воплощаются в плаценту, кровь, амниотический мешок и жидкость. Они «социализируются» через несущего их человека в серии ритуалов жизненных циклов, посредством которых ребенок включается в социальную жизнь. Характерные черты «Я» зависят от относительной силы этих духов, каждый из которых связан с определенными физическими и психическими качествами. Духи обеспечивают представительство индивида в символическом универсуме, а через ритуалы устанавливается соответствие между человеческим микрокосмом и макрокосмом (Вселенной). Духи таким образом «наследуются», а семья, ответственная за предков и за их духов, платит «долги» ритуальными средствами. Вся жизнь балийцев пропитана этой «идеологией», и измененные состояния сознания — лишь ее отражение.

Социополитическая система Бали характеризуется столкновением эгалитарного и иерархического начала. Контроль за ирригационными системами и сельскохозяйственным производством находится в руках небольших общин. Иерархическое начало выражено наличием каст и монополизацией всех видов власти в руках сатрайских принцев. Отсюда следует деление членов общества на «низших» и «высших». Отсюда представление о деспотических духах. Отсюда даже стратификация языка на высокие и низкие формы. В такой ситуации невыполнение правил поведения в повседневной жизни означает не просто нарушение этикета, а бунт против космологического порядка. Поэтому «одержимость» и транс представляют собой определенную стратегию в решении проблем, возникающих в цепи постоянных или периодических притеснений и тягот жизни, будучи средством протеста против них и механизмом компенсации жизненных неудач человека в столкновениях с сильными и притесняющими его. Таким образом, состояние психологической диссоциации — достаточно частое средство решения множества ролевых конфликтов. Оно проявляется не только в ритуальных, но и в откровенно социальных формах — например, в коллективном движении против эксплуатации землевладельцев. Лишь «одержимая» личность находит выход своему конфликту с системой власти.

Достаточно «земные», социальные причины фрустрации опосредуются культурой, реализуясь в ритуальных формах агрессии. Ранняя социализация на Бали направлена на подавление и гнева, и агрессии, и даже индивидуального исследовательского поведения. К 5-6 годам испытываемые детьми краткие приступы неистовства уже полностью интериоризируются под влиянием «значимых других». Проявления эмоционального возбуждения начинают генерировать тревогу. И тут подставляются ритуалы как разрешенные формы замещения и опосредования агрессии¹.

¹ Connor L. Corpse abuse and trance in Bali: The cultural mediation of aggression // *Mankind*, Sydney. 1979, vol. 12. № 2. p. 104—118.

Нечистота и очищение в греческой религии

Согласно греческим представлениям рождение ребенка или смерть родственника на некоторое время исключают человека из участия в религиозных ритуалах и требуют специального очищения. Рождение и смерть, происходящие на территории храма или в присутствии жреца, являются святотатством. Подобающие в таких случаях ритуалы очищения обусловлены желанием общества поставить под свой контроль важнейшие в жизни человека и неподвластные ему физические процессы. Особенностью греческого мировоззрения является представление о том, что нечистота в результате рождения, смерти или нарушения норм сексуального поведения воздвигает барьер между человеком и богом — представление, подчеркивающее различие божественной и человеческой природы. Другое различие, акцентируемое запретом естественной нечистоты, — различие между нормами цивилизованной жизни и неупорядоченным миром животных инстинктов и варварства.

Оценивая отношение греков к нечистоте, вызванной убийством человека, можно полагать, что очищение после убийства имело целью восстановление разрушенных социальных отношений (угроза мести со стороны пострадавшей семьи), поэтому, например, в Афинах классического периода убийца, прощенный своей умирающей жертвой, не преследовался по закону, а убийства, оправдываемые соображениями общественного блага (убийство тирана, насильника и пр.) вообще не считались осквернением.

В случае нарушения человеком некоторых религиозных норм очищению подвергался не виновный, а храм, человек же считался нечистым и попадал под власть бога, чистоту которого он нарушил. Согласно этим нормам — святость праздничного времени, когда не могут вестись военные действия, святость пространства (земли, принадлежащей богу), святость имущества храмов, законы гостеприимства, неприкосновенность молящего о прибежище или посла, ненарушимость клятвы, — под охраной авторитета бога оказывались важные социальные отношения. Поэтому уважение к религиозным нормам отождествлялось греками с уважением к обществу в целом, атеизм — с аморальностью. Греческие представления о нечистоте имеют связь с социальным статусом виновных. Так, нарушение нормы рядовым членом общества позорно, если же проступок совершен человеком, выполняющим важную общественную функцию (царем, в классический период — магистратом), он влечет за собой религиозную опасность для города в целом.

Греки рассматривали болезнь как нарушение целостности, «чистоты» организма, вызванное либо местью богов (если речь шла о выдающихся членах общества), либо — чаще — враждебными колдовскими или демоническими влияниями. В гомеровскую эпоху лечение болезни заключалось в идентификации ее причины и соответствующем очистительном ритуале; то и другое было в ведении ясновидца-целителя. В 5—4 вв., до н. э. часть функций гомеровского целителя переходит к религиозным оракулам, культам исцеляющих богов и героев. В повседневной практике (особенно в небольших городах) наиболее распространена была деятельность «очистителя», который лечил болезни магическими средствами, не устанавливая ее причину. Возникшая в Греции материалистическая «гиппократова» медицина многое заимствовала из этой традиционной практики, прежде всего, концепции болезни как нарушения «чистоты» организма, но отвергла, вместе с другими религиозными «суевериями», важное представле-

ние о заразительности «скверны».

Нечистота имела социально-политические последствия. Читая трагедии Эсхила, Софокла, Еврипида, мы видим, что оскверненный герой попадает в ситуацию социальной изоляции, обусловленную религиозными предписаниями, а также страхом перед чудовищностью его поступка и моральным отвращением. Его мир отныне ограничивается семейным кругом, разделяющим с ним пятно «скверны». Для Геракла, Эдипа, Ореста и других героев трагедий наиболее тяжело переживаемым следствием осквернения оказывается не гнев бога, а изгнание из человеческого общества.

Таким образом, греческие представления о нечистоте и очищении возникли как механизм регуляции общественной жизни; они определяли отношение человека к другому индивиду, семье, городу, цивилизованному миру в целом.

Ритуальный универсум: игра богов и людей

В городке Вишнупуре (Западная Бенгалия) проводятся празднества в честь богини **Дурги** (пуджа) и бога **Шивы** (гаджан).

Слово **пуджа** означает совокупность обрядов, посвященных богине **Дурге** — покровительнице раджи и города Вишнупура с его окрестностями, — великой матери мира, почитаемой во всей Индии во множестве образов (Дэви, Парвати, Кали и пр.).

Празднество, длящееся 16 дней, требует больших расходов и большой подготовки. Общество выбирает из именитых граждан опытного руководителя, ответственного за всю организацию ритуала и за порядок во время празднества. Праздник одновременно справляет весь город в целом и каждая община, каста, клуб, квартал, род и семья в отдельности; пуджи совершаются в лесу, у воды, в главном храме раджи «Мринмойи» и в других храмах.

Дурга-пуджа начинается осенью на 9-й день «темной луны» по бенгальскому календарю (ущерб и яволуние), ночью, в бамбуковой роще, тайным ритуалом белбаран — призывом богини явиться в гости к людям. Ритуал совершают перед веткой дерева бел (дикой яблони), в которую должна воплощаться Дурга. При этом присутствуют только три жреца, двоюродный брат раджи и музыканты.

Все дни пуджи совершают бесчисленные омовения, обливания фетишей и статуй, приношения листьев, цветов, зерен и плодов, перемещение предметов, чтение мантр, магические и символические жесты и т. п., которые повторяются в течение 11 дней; с наступлением периода «светлой луны» (первая четверть и полнолуние) начинаются главные массовые торжества. Пуджа достигает кульминации вечером, в момент наступления Девятого дня (Navami), когда энергия Дурги, ее шакти достигает высшей точки, и она является радже и посвященным под грохот дворцовых пушек, оглушительной музыки, при шумном ликовании толпы. Обряды в храме сокращаются, идет закрытая служба — поклонение таинственным свиткам с изображениями богов, зато в городе нарастает общее праздничное гулянье. Люди ходят из храма в храм с приношениями и молитвами, развлекаются на ярмарках, в театрах, на улицах и в гостях.

Десятый день (Dasami) — завершение пуджи, проводы богини «домой» в Гималаи: жрецы совершают магическое изъятие жизни из ее статуй и фетишей, погружают их в воду, после чего они вновь становятся куклами и вещами, которые затем уничтожат.

Гаджан Шивы — это весенний праздник, по преимуществу мужской, более замкнутый и строгий. В нем участвует только определен-

ная группа верующих, пожелавших выразить свою преданность Шиве и очистить свое тело и душу. Он продолжается 7 дней, каждый из которых насыщен непрерывными сложными обрядами.

В первый день проводится ритуальное посвящение бхактов: люди из любой касты, желающие вступить на эти дни в братство Шивы, собираются в храме и, совершив все обязательные очищения и омовения, отрekaются от своих мирских дел и связей. Они получают брахманский шнур, надевают его на шею и клянутся неотступно соблюдать все правила ритуала, суровый пост (ничего не есть и не пить с утра до вечера) и выполнять взятые на себя аскетические обеты. После этого они становятся равноправными членами готры (рода) Шивы и не ночуют дома. Каждый вечер совершается Сурья-аргжа — поклонение Солнцу на закате с приношением цветов, молитвами и медитацией.

На второй день ритуал Камалитула освящает ночью, в полной тишине мистическое соединение этой ипостаси Дурги с Шивой. Руководитель бхактов — пат-бхакта погружается с головой в озеро, держа на темени содержащий эманацию богини глиняный горшок гхат, который он потом несет в храм.

На третий день местный святой — сатдху, жрецы, руководитель и все бхакты идут из храма далеко за город к дереву гамар, растущему на краю рисового поля, совершают перед ним ряд священнодействий и срезают две ветки, с которыми возвращаются через город в храм.

Вечером четвертого дня бхакты торжественно идут в гости к радже выразить ему традиционное уважение: он угощает их фруктами; от него идут в ашрам чествовать сатдху, который их тоже угощает и благословляет.

Пятый день — это вершина религиозного подъема, выражения любви к Шиве и самоотречения бхактов. После молитвы на закате они снова уходят на озеро, где ждут молча, погрузившись в медитацию, а в полночь, совершив особые обряды, строятся в процессию и возвращаются в храм, выполняя по пути свои обеты. Одни всю дорогу (2—3 км) катятся по земле, не касаясь ее руками и ногами; другие ложатся и встают через каждые два шага; третьи танцуют в иступлении и впадают в транс; четвертым прокалывают язык длинным железным прутом, и они добираются из храма, танцуя под ускоряющийся ритм барабанов и крики неистовой толпы.

На шестой день часть этих обрядов повторяется днем, и совершаются другие мучительные подвиги: призывая Шиву, бхакты бросаются в огонь, приготовленный ими с утра, прыгают и пляшут на горящих углях и снова впадают в транс, их упосят в храм и обливают водой. В храме весь день идет богослужение. К вечеру бхакты идут на озеро совершать пуджу, после которой их руководителя кладут спиной на специально сделанную доску, пробитую снизу длинными острыми гвоздями, и несут его на ней в храм.

Седьмой день возвращает бхактов к повседневной жизни. Стоя по пояс в реке, они снимают с себя шнуры, произнося мантру «я покидаю готру Шивы и принимаю готру моих предков», и, закатав шнуры в комки глины, забрасывают их в воду, и после этого становятся членами своих каст. Потом на прощание состоится общая трапеза. Этот праздник требует от верующих необыкновенного терпения и силы воли.

Главные действующие лица празднеств:

- дэвата — боги, которым поклоняются;
- джаджак — посредник, жрец, выполняющий священнодействия и жертвоприношения;
- джаджман — тот, от чьего имени он совершает пуджу (раджа, коллективы или частное лицо).

Эти фигуры окружены массой второстепенных богов, жрецов и граждан, соотносящихся друг с другом в иерархическом порядке (разные манифестации богов в разных храмах, домашние алтари и социальный ряд: княжество — город — община — каста — род — семья — личность).

Большинство людей понимают божественное как «игру богов», их творчество в мире. По бенгальской мифологии Дурга является женским аспектом абсолютного Брахмана — (пракрити); ее игра (лила) с его мужским аспектом (пуруша) производит сначала три качества (гуны), олицетворенные в трех богинях (Сарасвати, Лакшми и Кали), затем пять элементов и из них весь мир. Дурга возглавляет 330 миллионов богов. Жрецы посредством медитаций, мантр и жестов подражают ее творчеству и вводят жизнь в ее изображения и неодушевленные предметы, которые от этого приобретают свойство создавать то, что они выражают, потому что они связываются магической силой со всем существующим в мире. Смысл пуджи в том, что люди посредством очищений и испытаний трансформируются, приобщаются к богам и приближаются к праматери Дурге; выражая свою любовь к ней, они получают от нее блага и защиту на весь год. Миф и ритуал текут навстречу друг другу: миф от единства Брахмана к многообразию творения, ритуал — от множества объектов культа, обрядов и аспектов богов к познанию абсолютного единства.

Вступление бхактов в род Шивы создает во время гаджана особые связи; постижение абсолютного в момент слияния энергии Шивы и Дурги (пуруши и пракрити) сливает бхактов в одно целое с ними и друг с другом, все социальные ограничения отменяются; однако внутри их братства образуется своя иерархия в соответствии с теми ролями и обетами, которые они выполняют в гаджане, и все же личность бхакта сама по себе играет в ритуале главную роль. Каждый из семи дней — это блок в здании праздника или шаг к единству Шивы и Дурги. Напряжение культа возрастает и доходит до максимума на пятый день, а затем быстро убывает. В ритуале каждого дня тоже есть своя вершина — поклонение Солнцу на закате. Сурья — живой символ Брахмана, его свет поддерживает жизнь всех существ и ведет людей к познанию высшей реальности. Солнце играет важную роль в гаджане и как свидетель космической игры пуруши и пракрити, и как посредник между богами и бхактами.

По традиции богиня Дурга считается символической супругой, матерью, покровительницей и союзницей раджи Вишнупура. Она дает ему власть, поддерживает ее, посылает благополучие его подданным. Со своей стороны, раджа обязан верно служить ей как бхакта и поддерживать созданный ею порядок, дхарму (хотя в истории известны случаи борьбы даря с богиней: требуя больше власти, он являлся в храм вооруженным и обращался к ней совсем не смиренным тоном).

Таким образом, божества и люди, понятия и действия, вещи и абстракции участвуют во взаимосвязанной структуре ритуала и сохраняют свою индивидуальную идентичность. Они неоднократно вводятся в систематичные взаимоотношения, однако их отдельные смыслы не смешиваются при этом. Они принимают участие в связях каждого из них и заменяют друг друга, они поглощаются вышестоящим единством и все же снова распадаются на отдельные единицы. Система взаимосвязей, расширение и сужение границ составляют универсум, в котором имеются различные степени включения и исключения, в соответствии с иерархическими и сегментарными характеристиками. На разных уровнях взаимосвязей в празднестве, обряде, мифе и идеологии мы находим единицы, охватывающие друг друга или расчлененные на более замкнутые элементы. Взаимосвязи единиц показывают

как соответствие, так и оппозицию, комбинацию и ассимиляцию, а также разделение и повторение. Расчленение и разделение могут означать автономию и идентичность, но не изоляцию. Идентичность, дивергенция, выключение и различие могут представлять собой независимость уровней, на которых эти процессы и формации узнаются, но это не приводит к их исключительности и изоляции.

Ритуальные действия, символы и процессы помещаются внутри иерархической вселенной, а не в отдельных мирах. Здесь мы находим диалектически связанные уровни, которые могут усвоить в себе единство и тождество так же, как структурную замену и сегментацию. Включение и выключение, разделение и поглощение, окружение и расчленение, соучастие и автономия, трансформация и ассимиляция, иерархия и трансцендентность, соответствие и расхождение суть элементы этой относительной вселенной. В сочетании и часто рядом с местными концепциями шакти и бхакти, майя и лила, пуруша и пракрити, джати и варна, суддха и асуддха, павиттра и апавиттра, пуджа и параб, йога и крийя, мантра и мудра они дают нам возможность анализировать, выдвигать интерпретации и стремиться к компаративному пониманию, чтобы обнаружить и уникальность, и универсальность социального опыта¹.

Китайский праздник душ

В основе китайского праздника «юй лань пэн» («всеобщего спасения») лежит популярная легенда о деяниях бодхисаттвы Му-лян, предпринятых им для спасения своей матери из ада.

Это один из самых популярных праздников китайской религии, в котором принимают участие все слои населения. Считается, что в седьмом (лунном) месяце все находящиеся в аду души, а также духи получают свободу и могут спастись. С этой целью устраивается «кормление духов», которое способствует их перерождению.

Первоначально праздник функционировал на локальном уровне, однако затем вошел в государственный ритуал. Его связующая функция заключается в примирении буддизма, отвергающего родственные связи, и народной религии² с ее традиционным культом предков.

Функция ритуала в празднике «юй лань пэн» заключается в перемещении маргинальных фигур китайской преисподней (духов и недавно умерших) в безопасное, постлиминальное состояние³, чтобы обеспечить новое их перерождение и тем самым вывести из преисподней.

Другой функцией ритуала была интеграция — утверждение чувства социальной солидарности в двух группах: семье (подчеркивание ценности сыновней почитательности) и общине (поскольку этот ритуал, в отличие от других связанных со смертью ритуалов, совершался не в

¹ Ostor A. The play of the gods: Locality, ideology, structure and time in the festivals of Bengali town. — Chicago; London: Univ. of Chicago press. 1980. p. 200—201.

² Термин «народная религия» означает всякие верования, не принадлежащие к институционализированной религии.

³ Teiser S. F. Ghosts and ancestors in medieval Chinese religion: The Yu-lan-p'en festival as mortuary ritual // History of religion. Chicago. 1986. vol. 25, № 4, p. 52.

доме, а в храме или общественном месте).

В ходе празднования «юй лань пэнь» община подключалась к космическому циклу, так как мертвые в качестве предков вовлекались в сельскохозяйственный цикл плодородия посредством праздника, с одной стороны, а с другой — ритуал не только консолидировал общину, но и подчеркивал иной, высший порядок, гармонизировавший индивида, общество и культуру, и придавал смысл их существованию.

Традиционные китайские праздники

Шесть важнейших праздников, составляющих годовой цикл, обычно именуемый «Три для живущих, три для умерших (предков)»¹, приурочены к определенным датам традиционного китайского календаря, хотя в 1912 г. в стране в качестве официального был введен григорианский календарь. Традиционный китайский календарь может быть определен как лунно-солнечный. Предание возводит этот календарь к эпохе династии Ся — 21—16 вв. до н. э.

Новый год по этому календарю приходится на 4-5 февраля и в отличие от зимнего Нового года называется **праздником Весны**. В этот день родным и друзьям преподносят подарки, чаще всего дарят фрукты, цветы, которые служат символическим выражением различного рода благопожеланий. Жилища, особенно в сельской местности, украшаются рисунками с изображением божеств — покровителей дома, сцен из легенд. Во время культурной революции, когда нельзя было купить изображения божеств, их обычно рисовали сами в каждой семье.

Праздник фонарей, или праздник первой полной луны, приходится на 15-е число первого лунного месяца. Согласно источникам, в эпоху Хань (206 г. до н. э. — 220 г. н. э.) это был ритуал в честь божества Полярной звезды. Помимо бумажных фонариков различных форм обязательным атрибутом праздника являются фейерверки. Некоторые фонари представляют собой чудо фантазии, как, например, ледяные фонари — ледяные блоки, вырезанные в форме, напоминающей человека; в верхней части фонаря — отверстие, в котором горит свеча. Одним из наиболее любимых праздничных развлечений являются танцы дракона и льва.

В **праздник Ясного света** (4-5 апреля григорианского календаря) на кладбищах выполнялись различного рода ритуалы, связанные с культом предков. В настоящее время, когда в городах страны широкое распространение получила практика кремации, старые обычаи сохраняются в основном в сельской местности. В масштабе всей страны к этому дню приурочено чествование погибших героев революционной борьбы, что придает празднику новое, патриотическое содержание.

Праздник лодки дракона приходится на пятый день пятого лунного месяца, т. е. время летнего солнцестояния. Ежегодный ритуал в честь дракона — божества реки и покровителя живущих на ее берегах людей — тесно связан с древней китайской мифологией. В настоящее время из многочисленных обычаев, связанных с этим праздником, сохранились только традиционные соревнования по гребле на специ-

¹ Latsch M. L. Chinese traditional festivals. — Beijing: New world press, 1984. p. 7.

альных лодках в форме дракона.

Праздник середины осени, или **Луны**, отмечают 15-го числа восьмого лунного месяца. Наиболее ранние упоминания о нем относятся к эпохе Хань, времени правления императора У Ди. Утратив элементы религиозных верований, связанных с культом Луны, праздник сохранил обычай любоваться в этот вечер лунным светом в кругу семьи и друзей, а также обязательное угощение — круглое «лунное» печенье.

23-24-й день 12-го лунного месяца посвящен божеству домашнего очага, которое, согласно традиционным верованиям, являлось главным посредником между людьми и богами.

Завершают годовой цикл праздников проводы последнего вечера года, непосредственно примыкающие к новогоднему торжеству.

Китайские праздники, как пишет В. Эберхард, отражают цикл года с его сезонами и символикой вечного рождения, зрелости, смерти и нового рождения. Это цикл человеческой жизни с ее радостями и печалью, представленными в трех веселых праздниках живущих и трех мрачных праздниках усопших.

С изменением общества изменяются и праздники; они теряют свой первоначальный смысл и принимают новый — иногда абсолютно отличный от прежнего. И те изменения, которые мы сегодня можем наблюдать, представляют собой такие же перемены, которые происходили все время. Так как они происходят на наших глазах, то нам они кажутся чем-то экстраординарным. Изменения являются скорее результатом приспособления к новой социальной ситуации — создания нового культурного равновесия в изменяющемся мире¹.

¹ Эберхард В. Китайские праздники. М., 1977. С. 126—127.

Раздел 5

Религия и общество

1. Социальные формы организации религии

С точки зрения истории и социологии, религиозное сообщество связано с миром сложными, неоднозначными, иногда парадоксальными отношениями. С одной стороны, как мы уже неоднократно отмечали выше, религиозные институты обычно функционируют в обществе как **гармонизирующий, стабилизирующий фактор**, способствующий сохранению сложившегося социального статус-кво и тем самым **укрепляющий положение властных структур**. Но в то же время религия может выступать и **дестабилизирующим фактором**, поскольку в ней всегда присутствует **высокий нравственный стандарт, сообщающий ей критический потенциал**. Наличие у религии критического потенциала в сочетании с традиционным авторитетом устоявшихся религиозных институтов определяет ту важнейшую роль, которую играет в обществе церковь.

Религиозная община — это всегда **часть того мира, в котором она существует**. Выполняемая обычно религиозными институтами функция состоит не только в легитимизации социальной системы, но и в освящении и пропаганде соответствующей ценностной ориентации, в создании и развитии определенных символических структур значений, в психологической компенсации неизбежных травмирующих индивида и общества событий — смерти, катастроф, войн, стихийных бедствий, болезней и т. д. Критическая функция религии по отношению к социальному порядку и светской власти как таковой иногда (впрочем достаточно редко) проявляется в **глубоком конфликте с властью**, а чаще — в **напряженности**, которая возникает между

так называемой «государственной» религией и конфессиями и религиозными группами, не пользующимися поддержкой государства. Например, критический потенциал христианства был по достоинству оценен теми римлянами, которые приписывали падение своей империи влиянию христиан, подорвавших основы традиционной римской гражданской религии. Современная латиноамериканская «теология освобождения» пропагандирует убеждение, что Бог всегда выступает на стороне угнетенных, страдающих от мировой несправедливости.

Исходя из того, что религиозная организация выполняет в обществе разнообразные и порой противоположные друг другу функции, исследователи религии стремились разработать типологию религиозных организаций в их отношении к государству и обществу. Мы приводим здесь один из вариантов такой типологии, принадлежащий современному социологу Дж. М. Ингеру.

1.1. Типы религиозных организаций

1. Универсальная церковь

Это религиозная структура, в какой-то мере способствующая интеграции общества и в то же время посредством содержащихся в ней верований и представлений удовлетворяющая большинство личностных запросов индивидов на всех социальных уровнях. Для нее характерно систематическое и эффективное сочетание качеств как церкви, так и секты. Ее универсальность проявляется в том, что она охватывает всех членов общества, и в том, что в ней существует тесная взаимосвязь между двумя основными функциями религии. В гетерогенных обществах подобное равновесие достигается с большим трудом и не может сохраняться очень долго: недостаточная завершенность системы, настойчивое стремление правящих групп к поддержанию приемлемого для них порядка без изменений, неизбежных в изменчивом обществе, различия индивидуальных запросов — все это стимулирует схизматические тенденции, столь типичные для религий сложных обществ.

Католическая церковь 13 в., возможно, являет собой самый адекватный пример универсальной церкви в истории западной цивилизации. Она сравнительно удачно находила место (преимущественно монастыри) для выражения индивидуализирующих тенденций, присутству-

ющих в христианстве. Система ее верований и ритуалов удовлетворяла запросы огромных масс людей на всех социальных уровнях, отражая на удивление прочно интегрированную структуру и помогая ее сохранять. Однако универсальная церковь всегда может быть описана лишь как относительно способная выполнять все эти многообразные функции, поскольку проблемы поддержания порядка в обществе, постоянного сдерживания эгоистических устремлений его членов, облегчения их страданий не относятся к числу легко разрешимых.

Кроме того, в социальном организме всегда возможны дисфункции. В этом смысле стоит подчеркнуть, что суждение, касающееся способности церкви сохранять «подвижное равновесие» и удерживать приверженность к себе большинства членов общества, — не ценностное суждение. И эта тонкость с трудом учитывается при функциональном анализе.

2. Экклессия

Подобно универсальной церкви, экклессия охватывает все общество. Различие в том, что в ней слабее выражены сектантские тенденции. Она так хорошо приспособляется к запросам и нуждам господствующих социальных элементов, что потребности низших классов фрустрируются. Экклессии лучше удается усиливать воздействие существующих паттернов социальной интеграции, нежели выполнять многие функции религии, обращенные к личности. Ее можно определить как универсальную церковь в состоянии окостенения.

Установившиеся национальные церкви тяготеют к экклессиастическому типу, хотя и в весьма различной степени — в зависимости от того, насколько им присущи элементы сектантства. Для наглядности можно сравнить современные национальные церкви скандинавских стран, развивающиеся в направлении универсализации, и Русскую православную церковь 1915 года, которая, борясь с религиозным и секулярным схизматизмом, только суживала рамки установленного порядка. Этот пример подтверждает наличие тесной взаимосвязи между типом религии и типом общества.

Беккер так описывает экклессию: «Социальная структура, известная как «экклессия», представляет собой преимущественно консервативное образование, не вступающее в открытый конфликт с секулярными моментами общественной жизни, открыто универсальное в своих целях... В своем полном развитии экклессия пы-

тается слиться с государством и с господствующими классами и стремится установить контроль над личностью каждого индивида. Члены эkkлeсии принадлежат к ней от рождения, им не нужно вступать в нее. Однако это социальная структура, в чем-то родственная нации или государству, ни в коем смысле не выбираемая... Эkkлeсия по своей природе придает огромное значение молитвам, которые она отправляет, системе вероучения, которая ею сформулирована, официальному управлению совершением богослужений и образования со стороны духовной иерархии... Эkkлeсия как внутрисоциальная структура тесно слита с национальными и экономическими интересами; поскольку это паттерн большинства, сама ее сущность вынуждает ее подгонять свою этику под этику секулярного мира; она должна представлять мораль респектабельного большинства»¹.

3. Деноминация

Этот тип религиозной организации не обладает такой универсальностью, как эkkлeсия, поскольку ограничен классовыми, национальными, расовыми и иногда региональными рамками. С известной натяжкой деноминацию можно назвать и церковью, поскольку она находится в относительной — но не совершенной гармонии с секулярной властной структурой. Церковь «числоте» типа содержит в себе сектантские элементы, а члены ее представляют все имеющиеся в обществе социальные и классовые уровни. Многие деноминации начинали свое существование как секты и еще не окончательно оторвались от своих истоков.

Деноминации бывают очень разнообразными, например, в американском обществе они варьируются от конгрегационализма, которому присущи стойкие сектантские тенденции, и до лютеранства, прекрасно адаптировавшегося к секулярным властным структурам. В целом же деноминациям, как правило, свойственно идти по пути компромисса. Отчасти это связано с тем, что в современном обществе, по контрасту с относительным религиозным единством средних веков, сектантские элементы больше склонны к образованию собственных институтов, нежели к интеграции с универсальной церковью.

¹ Von Wiese L., Becker H. Systematic Sociology. Wiley. 1932. p. 624—625.

4. Устойчивая секта

Небольшие, не склонные к компромиссу с государством и церковью религиозные группы, которые мы классифицируем как секты, нестабильны в силу самой своей природы. Либо группа распадается и исчезает, когда умирает ее лидер и другие члены, либо она включается в состав более формальной структуры, обладающей способностью принять новых членов и обеспечить удовлетворение их общих интересов. **Профессиональные религиозные лидеры** появляются тогда, когда возникает энтузиазм первого поколения сектантов, определявший демократизм движения. Спадает и напряженность непосредственного противостояния установленному социальному порядку. И тем не менее окончательного перехода в лоно национальной церкви может и не произойти.

Если обратиться к конкретным примерам, то интересно провести сравнение современного состояния долгое время существовавших протестантских сект — **методистов и квакеров**. Оба направления возникли как выражение сектантского протеста и сильно видоизменились со сменой поколений. **Методистское движение** превратилось в деноминацию, в то время как **квакеры** составляют ныне легализованную **устойчивую секту**. Как объяснить такое различие? Квакеры гораздо решительнее противостояли властям и потому подвергались более суровым преследованиям, что способствовало развитию у них сильного ощущения социальной отверженности и устойчивой групповой морали. Но это объяснение — только наметка. Почему же квакеров преследовали сильнее?

Для ответа на этот вопрос приходится вернуться к истории возникновения обеих сект. Тенденция к превращению в деноминацию присуща тем сектам, которые изначально делали упор на проблемы индивидуальной ответственности и греха, стремясь уменьшить бремя стыда и вины. Сектантские движения, зародившиеся в рамках среднего класса, обычно относятся к этой категории. Они сравнительно быстро превращаются в деноминацию. А в устойчивые секты развиваются те сектантские движения, которые были в первую очередь направлены на критику социального зла. Эти группы выступают с требованиями справедливости и реформ; так вели себя анабаптисты, левеллеры и в менее выраженной степени — квакеры. Они стреми-

лись отделиться от окружающего общества, отказываясь выполнять те или иные гражданские обязанности или образуя изолированные общины.

Контраст между двумя типами сект удачно описывает Г. Нибур: «Методизм в своей моральной направленности далеко отошел от церквей обездоленных в шестнадцатом и семнадцатом веках. Разница заключается в подмене индивидуальной этикой и филантропией социальной этики и миллениаризма. Методистское движение в продолжение всей своей истории оставалось под контролем людей, родившихся и воспитанных членами среднего класса, людей, возмущенных не столько социальным злом, порождающим страдания бедняков, сколько пороками, которым они предаются»¹.

Нибур утверждает, что лидерство существенным образом влияет на направленность религиозного движения. Можно добавить, что на нее влияет уже сам подбор членов в различных сектах, который, в свою очередь, определяется той или иной социальной ориентацией. Люди, верящие в то, что главная проблема заключается в реформе общества, вступают, как правило, в секты, ориентированные на этический протест. Тех, кто остро ощущает бремя индивидуальных сомнений и страданий, больше привлекают секты, делающие упор на возрождение личности. А такой подбор членов секты, в свою очередь, определяет развитие доктрины.

Современный квакеризм, тем не менее, имеет определенные черты деноминации: его оппозиционная настроенность по отношению к государству заметно смягчилась; в некоторых ответвлениях секты функционируют профессиональные лидеры; большинство членов является таковыми «по рождению». Методизм уже изначально представлял собой не вполне типичную секту, поскольку, несмотря на то, что его лидеры были образованными выходцами из среднего класса, среди рядовых членов было много людей из низших социальных слоев. Сектантские элементы до сих пор присутствуют в этой деноминации, что проявляется в пацифизме, хотя и исповедуемом меньшинством членов, и в сохранении стойкого интереса к социальным реформам. Однако различие в степени конформизма по отношению к секулярному окружению по-прежнему сохраняется.

¹ Niebuhr H. R. The Social Sources of Denominationalism. Shoestring Press. 1954. p. 65—67.

Более острый контраст составляет секта, представленная исключительно выходцами из среднего класса и быстро развившаяся в деноминацию, и сектантское движение еще более пессимистической мировоззренческой ориентации, чем квакерство, которое не стало деноминацией за триста лет своего существования. Речь идет о движении «Крисчен Сайенз», с одной стороны, и меннонитах — ответвлении анабаптизма — с другой.

Причины, вызвавшие возникновение сектантского движения представителей среднего класса, не сводятся в первую очередь к экономическим затруднениям или обостренному ощущению социальной несправедливости. Они скорее коренятся в чувстве неуверенности, изменчивости стандартов в нестабильном, стремительно развивающемся обществе, в физических страданиях и ощущении вины. Религиозное движение, стремящееся преодолеть трудности такого порядка, не становится в резкую оппозицию к обществу и его религиозным организациям и институтам. Эта разновидность секты выражает лишь протест против практики церквей, не обращающих должного внимания на проблемы внутренней жизни. Но поскольку такие трудности могут быть разрешены без острой социальной критики, без изменения структуры общества, без радикальной реорганизации мировоззрения, то церкви легко усваивают в своей практике ориентацию такого рода. Формируется «пасторальная психология», основной акцент делается на «мир в душе и внутреннюю гармонию». Секта же, в свою очередь, проходит через процесс институционализации. Можно сделать вывод, что секта развивается в деноминацию в том случае, если выражаемый ею протест легко абсорбируется господствующим религиозным направлением, если она не призывает к радикальным изменениям секулярной социальной структуры или к реорганизации религиозного паттерна.

Иной была ситуация с анабаптистами, вставшими в глубокую оппозицию к окружающему обществу. Они видели в обществе источник страданий бедноты и обвиняли в этом церковь, освящающую социальное зло. Членам секты предписывалось никому не доверять, кроме своих единоверцев, и то только в том случае, если это люди проверенные. Такое мировоззрение вывело не на тот путь, которым шли секты, более склонные к компромиссу. Оно сохраняет свое влияние и спус-

тя многие поколения, оказывая дезинтегрирующее воздействие на экономическую жизнь, социальную мобильность и воспитание.

5. Секта

Описывая устойчивые секты и специфику их развития, мы уже достаточно охарактеризовали секту как тип религиозной организации. Остановимся теперь на трех подтипах сект, которые можно выделить в соответствии с тремя возможными типами реагирования на нежелательную ситуацию. Все эти типы реагирования обычно присутствуют в сектантском движении, но один какой-то тип является доминирующим.

1. **Принятие без сопротивления.** Секты, образуемые выходцами из среднего класса, обычно склонны принимать предлагаемый им социальный паттерн без особой критики. Хотя члены секты чувствуют, что столкнулись с серьезными проблемами, в решении которых им не могут помочь доминирующие религиозные организации, они не считают эти проблемы социальными. В целом общество благосклонно относится к ним и их ближайшему окружению. Члены секты уверены, что все трудности проистекают от недостатка веры, эгоизма и изоляции, но не от порочной социальной системы. Поэтому их главная идея — уверуйте, найдите себе друзей, объединитесь в группу со своими единомышленниками. Примером секты этого типа может служить Оксфордское движение.

2. **Агрессивное сопротивление.** Как мы уже видели, некоторые секты, члены которых преимущественно принадлежат к низшим классам, концентрируют свое внимание прежде всего на проблемах, связанных с бедностью и бесправием. Если это секты христианского вероисповедания, то они интерпретируют учение Иисуса Христа в духе этического радикализма — как программу социальных реформ. Общество в целом третирует эти секты и воспринимается ими как воплощение зла. Истинная религия, по мнению членов таких сект, должна поставить своей целью социальную реорганизацию. Секты такого рода характеризуются резкой оппозиционной направленностью и часто распадаются, либо исчезая, либо переходя в третий подтип. Примером могут служить уже упоминавшиеся нами анабаптисты.

3. **Эскапизм.** Если люди не могут принять существующее вокруг них общество (как секты I типа) и не

надеются реформировать его (как секты II типа), то обычной психологической реакцией на сложившуюся социальную ситуацию становится обесценивание своей земной жизни, проецирование несбывшихся надежд на загробное существование в супранатуральном мире и объединение в группу со своими единомышленниками. Такая реакция наиболее типична для сектантского протеста, особенно в современную эпоху, когда агрессивный протест скорее принимает секулярные формы, чем религиозные. Эти секты реагируют на тяжелые условия жизни низших классов, нищету, социальную несправедливость и бесправие. Они не могут так легко разрушаться и трансформироваться, как секты II подтипа; ведь кто в силах доказать верующему, что в другой жизни не исполнятся его надежды и чаяния?

Такой протест с легкостью перерастает за рамки церкви, которая, при всей своей неспособности решать постоянно возникающие новые проблемы, никогда не может обойти проблему зла. Эскапистский вариант реагирования — это то же самое, что Э. Т. Кларк называет «пессимистической (адвентистской) сектой». Такая секта объединяет людей, до конца отчаявшихся в том, что их потребности когда-либо будут удовлетворены обществом.

«Они не видят ничего хорошего в этом мире и никакой надежды на улучшение; мир стремительно катится в преисподнюю в соответствии с волей и замыслом Бога. Приверженцы таких сект исповедуют миллениаризм и видят неизбежность гибели нынешнего миропорядка в космической катастрофе. Они враждебно относятся к миру и ищут выход в катаклизме, который низвергнет тех, кто был высоко вознесен, и обеспечит верующим как важную роль в новом Царстве на земле, так и вечное блаженство на небесах»¹.

Секты этого типа, как и первого, чаще развиваются в деноминации, нежели в традиционные секты, так как они скорее индифферентны к обществу, чем становятся в оппозицию к нему, и с легкостью адаптируются к базисному социальному паттерну.

Конечно, существуют и другие типологии сект. В частности, упомянутый нами Э. Т. Кларк делит секты на семь классов, прежде всего на основании культурных различий (в верованиях, ритуалах, запретах и т. д.).

¹ Clark E. T. The Small Sects in America. Peter Smith. 1949. p. 22.

В связи с типологией Кларка возникают важные проблемы, касающиеся различных культурных систем. К примеру, какого типа личности, в каких культурных контекстах строят свои религиозные воззрения прежде всего на ожидании второго пришествия Христа? А какая категория верующих интересуется главным образом трансами, видениями, «пророческим духом» (харизматические секты в типологии Кларка)? Едва ли какое-либо конкретное исследование может помочь ответить на вопросы такого рода, и потому можно сказать, что «культурологические» классификации имеют преимущественно дескриптивный характер. С чисто социологической точки зрения адвентистские и прочие подобные им секты, их верования и религиозная практика должны быть классифицированы на основании общей для них функции — решения жизненных проблем посредством подмены смысла существования, замены «социального статуса — религиозным».

6. Культ

Термин «культ» используется различным образом; обычно этим понятием обозначают небольшую религиозную группу, объединяющую людей, стремящихся к собственному мистическому опыту, с неразвитой организационной структурой, имеющую харизматического лидера. Эта группа во многом напоминает секту, но ее характеризует более глубокий разрыв с доминирующей в обществе религиозной традицией. Далее, под культом понимается такой тип религиозной организации, который дальше всего отстоит от типа «универсальной церкви». Это небольшая, недолговечная, часто локальная, обычно строящаяся вокруг властного лидера организация (сравните с тенденцией к широкому участию в религиозной практике рядовых членов секты).

Верования и ритуалы культа очень отличаются от традиционно принятых обществом. Продолжение его существования после смерти харизматического лидера весьма проблематично. Поэтому культ обычно и остается малочисленным, легко прекращает свое существование, и одинаково маловероятно его развитие как в устойчивую секту, так и в деноминацию. В центре внимания участников культа — почти исключительно проблемы индивида; социальная жизнь их мало занимает. Анархические тенденции еще сильнее, чем в случае секты, которую ее интерес к «правильному поведению»,

помогающему преодолеть индивидуальную греховность и восстановить социальную справедливость, возвращает к пониманию важности интеграции общества. Культи — это религиозные «мутанты», предельные вариации на доминирующие во внутренней жизни человека темы. Религиозные организации этого типа редко встречаются в современных западных обществах; большинство групп, которые можно назвать культами, в действительности больше соответствуют понятию «секта». В России последних лет, напротив, кризисная ситуация и обострение разнообразных проблем породили обилие культов, наиболее знаменитым из которых стало движение «Белого братства» во главе с «Марией Дэви Христос».

Более простую классификацию религиозных организаций предлагает Э. Трёльч. Он разделяет их на три обширных типа: церкви, секты и мистические движения. Согласно Трёльчу, все типы находятся в тесной связи с социальной ситуацией и перспективами ее развития. Полностью развившаяся церковь использует государство и правящие классы, вовлекая их элементы в свою собственную жизнь. Она становится интегральной частью существующего социального порядка. Церковь как тип организации отличается консерватизмом; она не порывает с мирским порядком, а, напротив, как правило, принимает его и освящает; церковь работает с широкими массами и призвана находить с ними общий язык; отсюда неизбежно вытекает мироутверждающая, поскосторонняя позиция церкви, невзирая на ее доктринальный трансцендентализм. Это универсальная организация, стремящаяся охватить и подчинить своему влиянию всю человеческую жизнь. Церковь «рассматривает весь мирской порядок как средство и подступ к сверхмирской цели жизни и включает подлинную аскезу в свою структуру под сильным церковным руководством как момент в достижении этой цели»¹.

Секта, в отличие от церкви, — обычно сравнительно небольшая группа. Она характеризуется прежде всего либо индифферентной, либо агрессивно-враждебной позицией по отношению к миру в целом, окружающему обществу и государству, стремлением к максимальной изоляции от них и замкнутости. Как правило, считает

¹ Э. Трёльч. Церковь и секта // Религия и общество. Хрестоматия по социологии религии. М., 1994. Ч. 1. С. 141.

Трёльч, секты связаны с низшими социальными слоями и настроены оппозиционно к существующему общественному порядку (хотя, как мы видели, в этом смысле секты неоднородны). Секты ориентируют своих членов на аскетизм особого рода, на полное отвержение мирских ценностей. Они «рассматривают противостояние миру и его властям, к которым ... относят и церковь, как принципиальную и общую аскезу... Сектантский аскетизм... является простым принципом дистанцирования от мира, выражающимся в отказе признавать право, присягу, собственность, войну, власть... Он практикует самоотречение лишь в качестве средства благотворительности и милосердия, в качестве предпосылки будущего полного коммунизма любви...»¹.

Согласно концепции Трёльча, в рамках христианской религии именно секты, а не церкви, воплощают первоначальные идеалы христианства. Мистические движения служат выражением радикального религиозного индивидуализма, призывая следовать в жизни личному примеру Иисуса Христа. Трёльч считает, что мистическим движениям присуща универсальная веротерпимость, чувство единства всех подлинно верующих, независимо от их конфессиональной принадлежности, исповедуемых ими конкретных доктрин и догм.

Тайные общества

Среди многообразия религиозных организаций и групп следует назвать и такой вызывающий особый интерес тип, как тайные общества. Это ассоциации, цели, порядок членства, ритуалы и даже само существование которых держатся в тайне и раскрываются только посвященным. Степень их засекреченности варьируется: есть общества, которые держат в тайне только свои ритуалы, а есть и такие, само существование которых рассматривается как почти гипотетическое. Тайные общества имеются во многих странах, среди первобытных народов и среди цивилизованных. Религиозные группы составляют лишь одну разновидность тайных обществ; наряду с религиозными, существуют общества других типов: политические, экономические, криминальные, масонские ложи и братства.

В древности тайные общества носили главным образом религиозный характер, хотя в ту эпоху религия

¹ Цит. соч.

и светская власть были так тесно переплетены, что трудно провести четкую грань между ними. Известны тайные — мистериальные — культы **Осириса и Сераписа в Египте, Орфея и Диониса в Греции, Кибелы во Фригии, Митры в Персии**. Для всех этих культов было характерно стремление окружить глубокой тайной свои богослужения и ритуалы, одновременно удерживая в подчинении жреческой иерархии широкие слои «непосвященных».

В средние века тайные общества часто были чисто репрессивными по своему назначению. Например, тайные судилища в Вестфалии в силу самой специфики своих целей должны были быть окружены секретностью.

Все первобытные общества, как правило, используют засекреченные символические акты для физических или психологических испытаний иницируемых. То, что эти акты и ритуалы традиционно держатся в тайне, делает прохождение через них особенно престижным. Секретность усиливается тем, что все участники ритуала приносят клятву не разглашать увиденное под угрозой жестокой кары.

Помимо таких тайных ритуалов инициации, через которые принудительно проходят все без исключения лица мужского пола, достигая определенного возраста, у многих бесписьменных племен существуют и тайные общества «для избранных». Цели таких обществ могут быть самыми разными. У **индейцев северо-западного побережья Северной Америки** племенная знать объединяется в особое тайное общество. У **индейского племени пуэбло** каждый взрослый мужчина является членом какого-либо общества. Ритуалы этих обществ проводятся публично, и цель их всех состоит в обеспечении благополучия всего племени. В **Меланезии** один и тот же человек часто бывает членом нескольких обществ. Членство в некоторых из них дает право на повышение своего статуса в племени. Здесь, как и во многих других регионах с бесписьменным населением, члены тайных обществ проходят несколько ступеней иерархии, и мало кто поднимается на высший уровень.

Большинство тайных обществ всегда являются религиозными по своему происхождению, но часто имеют секулярные атрибуты. В западной Африке жрецы мужского и женского обществ племени обладают большим влиянием, чем вожди, и контролируют их правление. В Китае в 1900 г. тайные общества стали иници-

аторами восстания против европейцев. Общество «Белый Лотос», основанное в 4 в. буддистами и манихеями, способствовало падению нескольких царствующих династий и активно участвовало в восстании тайпинов (19 в.).

На Ближнем Востоке секретная секта исмаилитов в средние века захватила политическую власть, совершив серию убийств своих противников, и вошла в 19 век как respectable религиозная организация в рамках ислама.

Американский Ку-Клукс-Клан, процветавший в Южных штатах после Гражданской войны, первоначально преследовал политические цели, прежде всего — вытеснить негров из сфер общественной деятельности и восстановить сегрегацию. Возродившись в 1920-е годы, Ку-Клукс-Клан превратился в общество религиозной направленности, противостоящее католикам, иудеям и инородцам. Поскольку общеизвестно, что Ку-Клукс-Клан повинен в террористических актах, его члены соблюдают тайну и появляются во время публичных шествий и ритуалов в традиционных белых балахонах и масках.

Первоначально преследовала религиозные цели и антикатолическая «Американская партия». Члены ее окружали себя и свою деятельность такой таинственностью, что их прозвали «Ничего не знаю», так как они уклонялись от ответов на вопросы об их организации.

Среди тайных обществ особняком стоят братства — организации, не столь глубоко законспирированные, окружающие тайной только обряды инициации, отдельные ритуалы и условный знак, по которому их члены узнают друг друга. Подобные организации делают упор на дружеских отношениях членов, взаимной помощи и филантропии. Наибольшей известностью пользуются масонские ордена, существующие с глубочайшей древности.

1.2. Происхождение и эволюция религиозных групп

В прошлом веке под влиянием идей дарвинистской биологии социологическая мысль обратилась к проблеме происхождения и развития социальных институтов. Соответственно, и в социологии религии изначаль-

но преобладало стремление установить, **каким образом в человеческих обществах возникли религиозные представления и традиции.** Когда социальный дарвинизм вышел из моды, исследователи подошли к признанию того, что вопросы подобного рода уводят в глубочайшее доисторическое прошлое. И тем не менее по-прежнему правомерным и, очевидно, плодотворным остается интерес к проблеме возникновения и развития в обществе новых религиозных групп. Эта проблема пока не получила однозначного решения, хотя ей уделялось так много внимания, как никакой другой проблеме социологии религий. В современной социологической мысли вопросы происхождения и развития религиозных групп главным образом рассматривались в рамках так называемой «теории церкви и секты», представленной работами М. Вебера и Э. Трёльча. Первоначально установление дистинкции между сектой и церковью диктовалось только стремлением создать четкую типологию религиозных организаций, а не интересом к условиям их возникновения.

Этой же концепции придерживался Г. Р. Нибур, констатировавший наличие динамической взаимосвязи между организациями типа секты и типа церкви. Согласно мнению Нибура, исследование этого взаимоотношения может способствовать выяснению вопроса, как происходит развитие новых религиозных групп. Тенденция церкви к компромиссу с миром и светской властью приводит некоторых верующих к ощущению, что церковь отступает от своей религиозной традиции. Такие верующие обычно порывают с церковью с тем, чтобы создать новую религиозную группу. В начале своего существования такие группы, как правило, имеют ярко выраженный сектантский характер. Они занимают бескомпромиссную позицию по отношению к миру, отвергают идею профессионального духовенства, условием членства в группе считают наличие сходного религиозного опыта, придерживаются буквалистских взглядов в теологии.

Со временем, однако, изменяются условия, породившие новую религиозную группу. Начинается процесс постепенного формирования качеств, присущих уже не секте, а церкви, которые прежде отвергались и порицались основателями группы. После того, как завершается переход от секты к церкви, религиозная группа становится питательной средой для возникновения

новых сект, и весь процесс повторяется снова.

Согласно этой теории, новые секты набирают своих членов преимущественно из экономически угнетенных классов. Таким образом, возникновение новых групп является результатом не только религиозных расхождений, но и социального неблагополучия. Подспудный социальный протест таится под внешней формой теологических расхождений. Однако постепенно новая группа адаптируется к существующему социальному порядку и в ней начинают преобладать тенденции к компромиссу, к сдерживанию протеста.

Этот процесс завершается крушением. Секта обеспечивает своих членов каналом, с помощью которого их ощущение социальной депривации вытесняется ощущением собственной религиозной избранности, привилегированности. Члены секты теперь сравнивают себя с другими, исходя не из своего относительно низкого экономического положения, а из своего особого высшего религиозного статуса.

Как утверждает М. Вебер, сектантская идеология включает в себя пуританскую этику, акцентирующую самодисциплину. Со временем члены секты, благодаря преимуществам своей идеологии поднимаются до уровня среднего класса, что, в свою очередь, приводит к переориентации системы ценностей. Поскольку сама по себе экономическая депривация исчезает, больше нет необходимости компенсировать ощущение депривации. Когда члены секты адаптируются к окружающему «большому» обществу, вместе с ними приспосабливается и их религиозное движение: происходит переход от секты к церкви.

Эта теория работает в большинстве случаев. Однако применительно к некоторым ситуациям она не срабатывает, и потому ее, очевидно, нельзя рассматривать как общую теорию происхождения и развития религиозных групп. Ею упускается тот факт, что не все религиозные группы начинают свое существование как секты. Некоторые возникают сразу как церкви, например, движение реформированного иудаизма в Европе и консервативного иудаизма в Америке. Многие протестантские группы с самого начала больше напоминали церкви, чем секты. Кроме того, как мы говорили в предыдущем параграфе, некоторые религиозные группы сразу формировались выходцами из среднего класса, а не обездоленными представителями социальных ни-

зов. И, наконец, теория «церкви и секты» не принимает в расчет культы; она не работает в случае теософских групп или, например, движения «Черных Мусульман». Она не годится также для описания религиозных групп, которые не обнаруживают признаков эволюционирования в церковь. Она не дает ответа на вопрос, при каких условиях реакция на экономическую депривацию носит религиозный характер, а при каких — секулярный.

Ч. Глок и Р. Старк¹ предложили обобщенный и дополненный вариант теории развития религиозных групп. Они также рассматривают депривацию в качестве необходимого условия возникновения новых религиозных движений.

Теория «секты и церкви» имеет в виду главным образом экономическую депривацию. Действительно, в любом обществе существуют индивиды и группы, живущие в относительно неблагоприятных экономических условиях. Всегда существуют и люди, остающиеся на самом дне социально-экономической иерархии. Однако кроме экономической, имеются и другие формы депривации, которые также сказываются на развитии как религиозных, так и секулярных движений.

Под депривацией следует понимать любое состояние, которое порождает или может породить у индивида или группы ощущение собственной обездоленности в сравнении с другими индивидами или группами, или с интернализированным набором стандартов. Ощущение депривации может быть сознательным, т. е. индивиды и группы, переживающие депривацию, могут понимать причины своего состояния. Но возможно и такое развитие ситуации, когда депривация переживается как что-то иное, то есть индивиды и группы воспринимают свое состояние в превращенной форме, не сознавая его подлинных причин. В обоих случаях, однако, депривация сопровождается острым желанием преодолеть ее. Исключением могут быть только ситуации, когда депривация оправдывается системой ценностей данного общества, например, кастовая иерархия в Индии.

Можно выделить пять типов депривации:

1. *Экономическая депривация* проистекает из неравномерного распределения доходов в обществе и

¹ Glock Charles Y., Stark R. Religion and Society in Tension. Rand MacNally. 1965. p. 242—259.

ограниченного удовлетворения потребностей некоторых индивидов и групп. Степень экономической депривации оценивается по объективным и субъективным критериям. Индивид, по объективным критериям экономически вполне благополучный и даже пользующийся привилегиями, может, тем не менее, испытывать субъективное ощущение депривации.

Для возникновения религиозных движений субъективное ощущение депривации является более важным фактором.

2. Социальная депривация объясняется склонностью общества оценивать качества и способности некоторых индивидов и групп выше, чем других, выражая эту оценку в распределении таких социальных вознаграждений, как престиж, власть, высокий статус в обществе и соответствующие ему возможности участия в социальной жизни. Основания для такой неравной оценки могут быть самые разнообразные. В современном обществе молодых ценят выше, чем пожилых, мужчин-работников — выше, чем их коллег — женщин, талантливым людям предоставляют привилегии, недоступные для посредственных. Социальная депривация обычно дополняет экономическую: чем меньше человек имеет в материальном плане, тем ниже его социальный статус, и наоборот. В целом образованный человек «выше» стоит на социальной и экономической шкале, чем необразованный.

3. Организмическая депривация связана с врожденными или приобретенными индивидуальными недостатками человека: физическими уродствами, инвалидностью, слабоумием и т. д.

4. Этическая депривация связана с ценностным конфликтом, возникающим при несовпадении с идеалами общества идеалов отдельных индивидов или групп. Такого рода конфликты могут возникать по многим причинам. Некоторые люди могут ощущать внутреннюю противоречивость общепринятой системы ценностей, наличие латентных негативных функций установленных стандартов и правил, они могут страдать от несоответствия реальности идеалам и т. д. Часто ценностный конфликт возникает из-за наличия противоречий в социальной организации. Известны такого рода конфликты между обществом и интеллектуалами, у которых имеются свои критерии совершенства в искусстве, литературе и других областях творчества, не раз-

деляемые широкой публикой. Многие религиозные реформаторы (например, Лютер), а также и политические деятели радикально-революционного направления (Маркс), видимо, испытывали ощущение депривации, вызванное этическим конфликтом с обществом — невозможностью вести образ жизни, соответствующий собственной системе ценностей.

5. *Психическая депривация* возникает в результате образования у индивида или группы ценностного вакуума — отсутствия значимой системы ценностей, в соответствии с которой они могли бы строить свою жизнь. Это преимущественно бывает следствием острого и не разрешенного в течение долгого времени состояния социальной депривации, когда человек в порядке самопроизвольной психической компенсации своего состояния утрачивает приверженность ценностям не признающего его общества.

Обычной реакцией на психическую депривацию является поиск новых ценностей, новой веры, смысла и цели существования. Личность, испытывающая состояние психической депривации, как правило, наиболее восприимчива к новым идеологиям, мифологиям, религиям. В противоположность этой категории лица, переживающие этическую депривацию, демонстрируют глубокую приверженность к привычным для себя ценностям. Психическая депривация проявляется прежде всего в чувстве отчаяния, отчуждения, в состоянии аномии, проистекающих из объективных состояний депривации (социальной, экономической или организмической). Она зачастую выливается в действия, направленные на устранение объективных форм депривации.

Субъективное ощущение депривации является необходимой предпосылкой возникновения какого бы то ни было организованного социального движения — религиозного или секулярного. Однако сама по себе депривация — это лишь необходимое, но вовсе не достаточное условие. Состояние депривации должно разделяться многими людьми; существующие в обществе институты должны быть неспособны разрешить его; наконец, должен появиться лидер с привлекательной для масс новой идеей, и тогда возникает движение протеста.

Это движение, направленное на преодоление состояния депривации, как уже говорилось, может быть как

религиозным, так и секулярным. В случаях экономической, социальной и организмической депривации, когда ее причины воспринимаются неадекватно или нет возможности предпринять необходимые действия для ее устранения, наиболее типично возникновение религиозных движений. В ситуациях противоположного характера — когда сущность депривации адекватно осознается ощущающими ее людьми и они чувствуют, что в силах устранить ее причины, — движение протеста приобретает секулярные формы. Таким образом, религиозные движения скорее служат психологической компенсации ощущения депривации, нежели устранению ее подлинных причин.

В случаях этической и психической депривации дело обстоит совершенно иначе. Религиозное движение может не менее эффективно, чем секулярное, устранять депривацию. Попытки разрешения состояния психической депривации обычно и принимают форму религиозных движений. Тем не менее такие попытки могут проявляться и в форме радикальных политических движений — особенно, если имеет место сочетание психической и экономической депривации.

Экономическая депривация, если она достаточно интенсивна, чревата возможностью возникновения революционного протеста. И действительно, там, где она порождает секулярные движения, они, как правило, имеют революционный характер. Однако для победоносной революции необходима такая мощь, какой едва ли может обладать депривированная группа. Поэтому даже интенсивная экономическая депривация редко приводит к революции.

Религиозные движения, возникшие как результат экономической депривации, хотя и не являются в буквальном смысле революционными, все же на символическом уровне остаются таковыми. Латентный протест против общества стремится найти выражение в идеологии, отвергающей и развенчивающей это общество. Поэтому для участников религиозного движения происходит как бы символическая трансформация социальной системы, в то время как в действительности все остается без перемен.

Так и обстоит дело с сектами; именно к этому типу относятся, как правило, религиозные организации, возникающие под влиянием экономической депривации. Такие движения не нуждаются в использовании теоло-

гической базы традиционной для данного общества религии. К примеру, движение «Черных Мусульман» заимствовало многое из «чуждой» религиозной доктрины. Но характерный для этого движения резкий социальный протест и представления о превосходстве негритянской расы указывают на то, что оно относится к типу религиозных движений, порожденных экономической и социальной депривацией.

Социальная депривация, в том случае, если она не содержит в себе сильного экономического компонента, обычно не пробуждает стремления к полной трансформации общества — будь то реальной или символической.

Критику вызывает не социальная система в целом, а ее часть или несколько частей.

Многие **секулярные движения** вызваны тем или иным видом социальной депривации. Как правило, целью их является устранение депривации той или иной конкретной группы населения путем повышения ее социального статуса.

Иногда **полусекулярные** по своему характеру движения пытаются компенсировать низкий социальный статус посредством создания **альтернативной статусной системы**. Такую роль обычно играют **клубы, братства, общества и ложи**, особенно привлекательные для дискриминируемых расовых и этнических групп.

Социальная депривация может быть непосредственно связана с религиозным статусом и потому порождать религиозные инновации. Многие этнические субдоминации в рамках лютеранства, например, возникли из-за того, что существующие религиозные структуры не могли удовлетворить статусных запросов тех или иных групп. Такие организации не только помогают преодолеть религиозное неравенство, но служат также и **средством снятия социальной депривации**.

Классическими примерами могут служить движения **реформированного иудаизма и консервативного иудаизма**. Оба движения возникли как попытка дать современным евреям возможность пользоваться своим религиозным наследием, в то же время обходясь без тех аспектов иудейской ортодоксии, которые несовместимы с достигнутым ими статусом в секулярном обществе.

Религиозные организации, возникающие как реакция на социальную депривацию, имеют тенденцию к развитию скорее в церковь, чем в секту. Так происхо-

дит потому, что люди, страдающие от социальной депривации, стремятся в первую очередь приспособиться к окружающему их обществу, а не преобразовать его в целом или изолироваться от него. Отсюда их согласие принять сложившиеся в обществе институциональные формы.

Существуют религиозные движения, возникшие прежде всего как попытка преодолеть организмическую депривацию. Чаще, однако, бывает так, что эта цель составляет лишь один из аспектов движения наряду с другими. Поэтому трудно определить, к какой именно организационной форме тяготеют религиозные группы такого рода. Там, где единственной целью является снятие организмической депривации, движение скорее принимает формы, близкие к культу (например, Крисчен Сайенз в начале своего существования).

Реакции на этическую депривацию обычно бывают по своему характеру скорее реформистскими, чем революционными. В средние века реформаторы такого рода стремились к созданию и укреплению религиозных ценностей. Примером может служить деятельность Савонаролы и его приверженцев. Начало эпохи Просвещения ознаменовалось, помимо всего прочего, и тем, что окончательно сложилась и получила социальное признание гуманистическая система ценностей; с этого времени разрешение этической депривации происходит и в гуманистических терминах.

В редких случаях секулярные движения, порожденные этической депривацией, принимают революционный характер, поскольку страдающая от этической депривации элита получает поддержку экономически обездоленных масс. Но гораздо чаще этическая депривация порождает реформистские движения, направленные на возрождение каких-либо погрязших обществом ценностей или на пересмотр некоторых элементов принятой системы ценностей, но не на трансформацию существующей социальной организации.

Религиозные движения, связанные с этической депривацией, могут приводить к революционным переменам в религиозной жизни и мировоззрении (например, реформа Лютера). Это случается в тех случаях, когда и само движение, и противодействующие ему силы отличаются достаточной мощностью. Но необходимо подчеркнуть, что в намерения самого Лютера не входило создание нового религиозного направления; он

всего лишь стремился реформировать существующую церковь, приблизив ее к идеалу первоначального христианства. Чаще религиозные движения, вызванные этической депривацией, носят более локальный характер. Классическим примером подобного движения может служить участие белых религиозных лидеров Америки в борьбе за гражданские права негритянского населения. Если правозащитное движение негров обусловлено в первую очередь их экономической и социальной депривацией, то белое духовенство вовлекается в него, испытывая состояние этической депривации из-за несоответствия между христианским идеалом равенства и практическим ущемлением в правах негритянского населения. Многие религиозные группы возникли как реакция на ощущение некоторыми верующими противоречия между традиционными представлениями и данными современной науки.

Чувство этической депривации обычно испытывают представители социальной элиты, высшего и среднего класса. Возникновение ценностного конфликта возможно там, где имеется определенный интеллектуализм и достаточный уровень образованности.

Психическая депривация почти всегда вызывает крайне острую реакцию, поскольку она связана с отрицанием господствующей в данном обществе системы ценностей. Ощущающие психическую депривацию субъекты тяготеют к новым идеологиям, радикализму в политике (как правому, так и левому). Религиозные движения, возникшие на почве психической депривации, как уже говорилось выше, обычно принимают форму разнообразных культов.

Социологические исследования, проведенные среди миллениаристских религиозных групп, показывают, что все члены этих групп пришли через период «церковной веры», затем отвергли все доступные им религиозные перспективы, испытали период отчаяния и кризиса, и, наконец, обратились к новому движению. Все оккультские организации состоят из людей, переживших состояние психической депривации. К этой категории религиозных групп относятся также теософское движение и многие новые образования, которые можно классифицировать как культы, отвергающие доминирующую религиозную традицию.

Таким образом, имеющая место в обществе или даже угрожающая в будущем депривация выступает глав-

ным социально-психологическим фактором, определяющим возникновение новых религиозных организаций и движений. Тип депривации накладывает отпечаток на характер этих движений. Можно сделать вывод, что существует некоторое соответствие между типом депривации и организационной формой порожденного ею религиозного движения. Экономическая депривация способствует возникновению сект, социальная депривация — церквей, а психическая депривация — культов.

Но тип депривации сказывается не только на различии форм возникающих организаций. Он определяет и ход их развития, и выживаемость. Ч. Глок и Р. Старк¹ выделяют три базисных паттерна развития религиозной организации. Первый паттерн — это кратковременный расцвет и скорая гибель. Второй — это сохранение в течение неопределенно длительного времени в той организационной форме, в которой движение возникло изначально. Третий — это выживание движения в форме, радикально отличающейся от первоначальной.

Помимо типа депривации, породившей движение, характер и перспективы его развития определяются также устойчивостью депривации и успешностью борьбы с нею.

Движения, порожденные экономической депривацией, имеют тенденцию либо к относительно быстрому исчезновению, либо к изменению своей организационной формы. Редко они сохраняются надолго в первоначальной форме.

Абсолютное меньшинство сект сохраняются как секты. Либо они распадаются, либо эволюционируют, приобретая форму церквей или деноминаций. Кроме того, как сказано выше, секты имеют тенденцию к стимулированию роста социального статуса своих членов. Поэтому организационная форма меняется в соответствии с меняющимся статусом индивидов, входящих в секту.

Способность церквей к выживанию в почти неизменной форме в значительной степени определяется устойчивостью социальной депривации. Поскольку в обществе всегда существуют люди, страдающие от социальной депривации, они образуют постоянный источник пополнения церкви. А она, в свою очередь, всегда остается для таких людей источником утешения, кото-

¹ Цит. соч. С. 402.

рого они не могут получить в «большом» обществе. Кроме того, церковь только компенсирует депривацию, но не устраняет ее. И потому первоначальные причины возникновения церкви не исчезают с течением времени. Наибольшую преданность церкви выказывают прихожане, в наименьшей степени пользующиеся социальным признанием: это те, кто менее других одарен интеллектуально, пожилые люди, инвалиды, женщины, лица, не имеющие нормальной семьи.

Организмическая депривация порождает движения, эволюция которых определяется развитием новых знаний о причинах и лечении умственных и физических заболеваний. Религиозные движения такого рода могут существовать очень долго, пополняя свои ряды теми, кто не может найти облегчения в секулярных сферах жизни. Однако со временем успехи медицины могут стать важным негативным фактором в развитии таких движений. Ибо, как выяснил Малиновский в своих исследованиях на Тробрианских островах, люди не прибегают к магии, когда имеют в своих руках более эффективные средства контроля.

Движения, обусловленные этической депривацией, обычно продолжают существовать недолго. Не потому, что этическая депривация не является устойчивым элементом функционирования общества; это не так. Всегда имеются люди, считающие, что те или иные компоненты установленной системы ценностей нуждаются в изменении или пересмотре. Однако такие попытки всегда порождают сильное сопротивление остальной части общества. Таким образом, этическая депривация остается, как правило, уделом чудаков, и связанные с ней движения быстро сменяются новыми. Исключения — долгое время сохраняющиеся движения такого рода — объясняются тем, что предлагаемые ими варианты разрешения депривации оказываются приложимы к долговременным социальным тенденциям. Эти тенденции обеспечивают постоянный приток членов в такие организации. В целом этическая депривация переживается абсолютным меньшинством населения, и движения, порожденные ею, всегда остаются движениями меньшинства.

Для движений, связанных с психической депривацией, типичными являются два варианта развития. Либо они набирают силу и осуществляют трансформацию общества, а затем трансформируются и сами, либо

быстро распадаются и исчезают. Поскольку такие движения связаны с ценностной ориентацией, несовместимой с превалирующей системой ценностей, они вызывают сильное противодействие и должны либо победить, либо погибнуть. Религиозные движения такого рода обыкновенно приобретают форму культов и становятся объектами враждебности и даже преследований со стороны широких масс. Однако такие движения иногда выживают (например, христианство первоначально было культом с точки зрения традиционной римской религии). Победив, они сталкиваются в свое время с такими же проблемами, что и вытесненные ими религии. Хотя новые религиозные организации и могут вначале обеспечить своим прозелитам оригинальную систему значений, они все же не могут устранить социальные истоки депривации, которые, в свою очередь, порождают психическую депривацию и безверие. И им остается только обеспечивать клиентурой вновь возникающие религиозные группы.

Таблица

Происхождение, формы и развитие
религиозных групп

Тип депривации	Форма религиозной группы	Перспективы развития
1. Экономическая	Секта	Распад или трансформация
2. Социальная	Церковь	Сохранение в первоначальной форме
3. Организмическая	Движения и культы	Существование в форме культа или распад
4. Этическая	Реформистские движения	Быстрый распад даже в случае успеха
5. Психическая	Култ	Успех, трансформация и распад или распад из-за сильного противодействия

1.3. Экуменизм

Под экуменическим движением понимаются попытки некоторых христианских церквей осознать свое сущностное единство и прийти к новому согласию и сближению. Термин «экуменический» происходит из греческого языка. Греческое слово «ойкумена» означает «населенная земля», но применительно к религиозной жизни понятие «экуменизм» обычно связывают с особой духовной направленностью в христианстве, с движением за единение религий и соответствующими организациями.

Исторический процесс разделения церквей продолжался почти тысячу лет. 1054 год традиционно считается датой формального раздела христианской церкви на Восточную (православную) и Западную (католическую). В начале 16 века Западная (Римско-католическая церковь) раскололась в ходе Реформации; возник протестантизм как отдельное религиозное направление. Позже произошел раскол и самого протестантизма.

Крупнейшим разделением христианства является раскол 1054 года (это лишь дата формального, символического разъединения церквей, в действительности же процесс занял шесть веков). Раздел был вызван наличием фундаментальных разногласий по нескольким проблемам. В частности, Восточная церковь не соглашалась с Западной, включившей в **Никейский символ веры** догмат о том, что Святой Дух исходит не только от Бога Отца, как считали ранние Отцы церкви, но и от Сына.

Когда Римская империя была разделена на две зоны, латиноязычный Рим заявил о своем превосходстве над грекоязычным Константинополем, возникли споры о границах и сферах влияния. Разногласия касались и вопросов, связанных с богослужением и церковной дисциплиной, например, в Западной церкви к духовенству предъявлялось требование **целибата**, а в Восточной священнослужители имели право на брак. Однако формальный раздел церквей вначале не считался окончательным; полное отчуждение наступило позже и было следствием практики **крестовых походов**. В 1204 году во время нападения крестоносцев на Константинополь погибли тысячи православных христиан, были осквернены храмы и иконы. После этого отношения Востока

и Запада стали непримиримыми.

Несмотря на это, некоторые церковные лидеры и теологи (как восточные, так и западные) пытались добиться объединения церквей. В 1274 г. на втором Лионском соборе было достигнуто соглашение о воссоединении, включавшее в себя признание Восточной церковью главенства папы римского и догмата филиокве¹. Но объединение на таких условиях было с негодованием отвергнуто духовенством и мирянами в Константинополе и восточных провинциях. Вторая неудачная попытка объединения была предпринята на Феррарском (1438) и Флорентийском (1439) соборах и также отвергнута.

Очередное драматическое разделение в рамках христианства произошло в период Реформации. Это разделение в известном смысле было реакцией, направленной против жестких церковных структур средневекового католицизма. С другой стороны, Реформация представляла собой попытку екуменического возрождения церкви, возвращения к ее апостольским и святоотеческим истокам.

Когда разделение между Римской католической церковью и возникшими протестантскими церквями стало бесповоротным, с обеих сторон стали предприниматься попытки к воссоединению, ни одна из которых не увенчалась успехом. Протестантские церкви Германии и Швейцарии, возглавляемые Цвингли и Кальвином, приложили больше, чем лютеране, усилий к объединению протестантизма.

Екуменические попытки в рамках христианства различались по своему характеру. Иногда они сводились к чисто теоретическим усилиям найти общие фундаментальные положения христианской веры, которые могли бы послужить основой примирения. Иногда это было более мистическое по своему характеру стремление подняться над доктринальными разногласиями.

Двадцатый век принес с собой расцвет екуменизма. В первые его десятилетия возникли четыре первоначальных екуменических движения, которые впоследствии слились воедино.

Большой вклад в развитие екуменизма внесло также Всемирное христианское студенческое движение. На

¹ Филиокве (лат. filioque — «и сына») — на Толедском соборе в 589 г. вносится добавление к никейскому символу веры об исхождении Св. Духа не только от Бога Отца, но и от Бога Сына.

его основе возникли национальные движения аналогичного направления среди студентов **Великобритании, США, Германии, Скандинавии и азиатских стран.** **Всемирная конференция миссионеров в Эдинбурге (1910 г.)** приняла решение о развитии международного и межцерковного сотрудничества в решении задач мирового значения, стоящих перед церковью. В 1921 году был образован **Международный Совет миссионеров** с целью объединения усилий миссионерских агентств Запада и новых христианских организаций Азии, Африки и Латинской Америки для совместных консультаций, планирования и обмена идеями в области теологии.

Для двадцатого века характерно также развитие **экуменических связей христианства с нехристианскими религиями.** Оно стало следствием изменения общей религиозной, политической и экономической ситуации в мире. Глобальное распространение христианства в результате деятельности европейских и американских церквей в 18—20 вв. привело к тому, что христианское вероучение вошло в непосредственное соприкосновение со всеми другими существующими в мире религиями.

После второй мировой войны бывшие миссии были преобразованы в независимые церкви новых самостоятельных азиатских и африканских государств. Проблемы взаимодействия христианских церквей и традиционных местных конфессий стали более острыми с новым расцветом высших религий Азии во множестве государств. С середины 20 в. в индуизме, буддизме и исламе совершаются попытки вернуть себе былые позиции интеллектуального и духовного лидерства; главным образом это касается сферы образования в ряде азиатских государств и — в случае ислама — в некоторых странах Африки.

Все высшие религии Азии, в свою очередь, имеют своих представителей и ведут миссионерскую деятельность в христианских странах Европы и Америки. Индуизм, к примеру, имеет многочисленные миссионерские центры в рамках миссий **Рамакришны и Вивекананды.** Азиатский и японский варианты буддизма (особенно дзэн) также пропагандируются во всех странах мира; в настоящее время можно говорить о буддийском ренессансе. Влияние буддизма проникает в Америку и Европу не столько благодаря организованной миссионерской пропаганде, сколько как спонтанный приток

идей и распространение приемов медитации через литературу, философию, психологию и психотерапию. В результате христианство оказалось фактически вовлеченным в дискуссию с нехристианскими религиями, отчасти потому что в большинстве государств отменены конституционные привилегии, которыми прежде пользовались христианские конфессии.

Помимо всего этого, с середины 19 в. в западном мире начался процесс трансформации религиозного сознания. Если раньше знания в области нехристианских религий были уделом только немногочисленных специалистов, то в наши дни широкий круг читателей знаком с переводами разнообразных священных текстов и посвященными им исследованиями. Распространение религиозного искусства Тибета, Индии и Дальнего Востока благодаря передвижным выставкам и прямое транслирование нехристианских религиозных церемоний по радио и телевидению способствовали формированию у массовой североамериканской и европейской публики нового отношения к иным верованиям. Таким образом, религиозное сознание нашего современника отличается неведомой прежде широтой. С этим фактом связано создание многочисленных христианских институтов для изучения иных религий в Индии, Бирме, Таиланде, Японии и Гонконге.

Готовность к общению и даже сотрудничеству с иными религиями характеризует современное христианство. До 18 века в христианстве не наблюдалось большого стремления к серьезному исследованию сути иных вер. Через четыре столетия после начала борьбы с мусульманами в Испании, почти через пятьдесят лет после объявления первого крестового похода против ислама, в 1141 году в Толедо был издан первый перевод Корана, но переводчик — католический аббат — был не понят своими современниками. Бернар из Клерво, инициатор второго крестового похода, даже отказался его читать. Четыреста лет спустя, в 1542 г., последователь Цвингли теолог Теодор Библиандер повторно издал тот же перевод Корана. Его тут же арестовали, и он был освобожден только благодаря вмешательству самого Лютера.

Изучением индуизма — иногда исподволь — занимались прежде всего жившие в Индии миссионеры. Имя Будды в христианской литературе в первый и последний раз упомянул Климент Александрийский около

200 г. н. э. После этого оно вновь исчезло из литературы на 1300 лет. Язык пали, на котором создан буддийский канон, стал известен Западу только в начале 19 века — с основанием современной буддологии.

Причины такого уклонения от контактов с иными религиями были следующие:

— христианство издревле находилось под влиянием иудейского отношения к политеистическим религиям окружающих народов, рассматривая чужую веру как вредное заблуждение;

— помимо этого, в христианстве существовала тенденция интерпретировать языческих богов как демонов, как воплощение злых демонических сил, вовлеченных в смертельную схватку с истинным Богом.

История религии, однако, продолжалась и после Христа. В 3-м и 4-м веках возникла новая нехристианская религия — манихейство. Христианская церковь никогда не рассматривала манихейство как новую религию, но считала его христианской ересью и боролась с ним.

Ислам, возникший в 7 веке, предписывал почитание откровения, полученного пророком Мухаммадом, как высшей религиозной истины, превосходящей уровень откровений Ветхого и Нового Завета. Христианство восприняло ислам как лжерелигию, а Мухаммада — как лжепророка, предсказанного в «Откровении Иоанна». Апокалиптическая интерпретация ислама как религии «лжепророка» легла в основу борьбы христианской церкви против чуждых религий в средние века, в том числе крестовых походов.

Германский теолог 15 века Николай Кузанский впервые предложил идею примирения вер. Однако идея крестового похода против иноверцев продолжала определять сознание христиан, в частности, католических миссионеров, отправлявшихся обращать в «истинную веру» население Американского континента в период колонизации.

В Китае и Японии христианские миссионеры оказались вовлеченными в интеллектуальное противоборство с местными высшими религиями. Иезуитским теологам, работавшим при дворе китайского императора, пришлось прибегнуть к старой теории Логоса, придав ей новую форму теории естественного закона.

Философия Просвещения в 18 в. способствовала распространению среди образованного населения Европы

идеи плюрализма высших религий, отчасти — в непосредственной связи с упомянутой теорией естественного закона. Обнаружились черты сходства между христианством и другими религиями, что послужило подготовке почвы для развития **сравнительного религиоведения**. Только философия Просвещения выдвинула требование **терпимого отношения к иной вере**.

Миссионерское движение конца 18—19 вв. игнорировало это требование или сознательно ему противостояло. Однако в 20 в. наблюдается **информационный взрыв**, в корне изменивший отношение широких масс населения христианских стран к нехристианским религиям. Традиционная убежденность европейцев в очевидном превосходстве христианства была сильно поколеблена мыслителями начала века, такими, как Р. Отто, видевший во всякой религии ответ человека священному, и Э. Трёльч, показавший, что в социокультурном отношении христианство представляет собой лишь одну из традиций и сравнение его с другими религиями открывает новые возможности для их интерпретации.

Осознав, что **центральной проблемой христианства является общая проблема всех высших религий мира — проблема спасения**, — сегодняшние христиане придерживаются, как правило, какой-либо одной из следующих **трех позиций в отношении других религий**:

— **экслюзивизм** — концепция спасения и вечной жизни исключительно христиан. Эта точка зрения, традиционная для всей истории христианства, выражена в догмате римско-католической церкви: «*extra ecclesiam nulla salus*» («вне церкви нет спасения»). Экслюзивистские взгляды были преодолены и осуждены в постановлениях **Второго Ватиканского Собора (1962—1965)**. Большинство протестантских теологов в настоящее время также отошли от позиции экслюзивизма;

— **инклюзивизм** — убеждение, что в принципе спасение достижимо для всех людей, независимо от того, исповедуют ли они христианство или какую-нибудь другую религию. Католический теолог Карл Ранер выразил основную идею инклюзивизма, сказав, что благочестивые и добрые люди нехристианских вероисповеданий могут, сами того не зная, рассматриваться как «анонимные христиане». Инклюзивисты считают, что нехристиане тоже охвачены спасительной деятельностью Христа и их религии находят в христианстве свое логическое завершение;

— плюрализм — позиция, к которой в последнее время примыкают многие теологи. Согласно концепции плюрализма, все великие мировые религии, в том числе и христианство, дают равные возможности к спасению, так как все они способствуют трансформации человеческого существования: исчезает эгоцентризм и формируется новая ориентация на Высшую Реальность. В этом контексте другие религии выступают не как нечто вторичное по отношению к христианству, но как самостоятельные аутентичные пути к спасению.

Христиане вовлечены в диалог с другими великими религиями. В настоящее время существуют и занимаются экуменической деятельностью множество церковных и внецерковных организаций. Во всем мире постоянно осуществляются межрелигиозные контакты, инициаторами которых выступают как христиане, так и представители других конфессий.

1.4. Церковь и государство

Взаимоотношения религиозных институтов и политических структур в истории религии приобретали крайне разнообразные формы. Среди этих форм можно назвать теократические монархии, где государственная власть и господствующая религия нераздельно слиты. В демократических странах принципом взаимоотношения церкви и государства становится их автономность друг от друга, а одним из главных прав личности является право исповедовать любую религию или быть атеистом. Двадцатый век с его тоталитарными режимами породил и такую диковинную и неведомую прежде форму взаимоотношений, как принудительный атеизм, ставший государственным мировоззрением, обязательным для всех граждан.

Рассматривая взаимоотношения церкви и государства, мы вынуждены ограничиться рамками какой-то конкретной конфессии, поскольку «религии вообще» не существует, а объем учебного пособия не позволяет останавливаться на всех основных религиях мира поочередно. Наш выбор определяется тем, что мы (и наши читатели) живем в стране, где преобладающей является христианская религиозная традиция.

Исторически сложилось так, что христианство первые века своего существования было гонимой и не при-

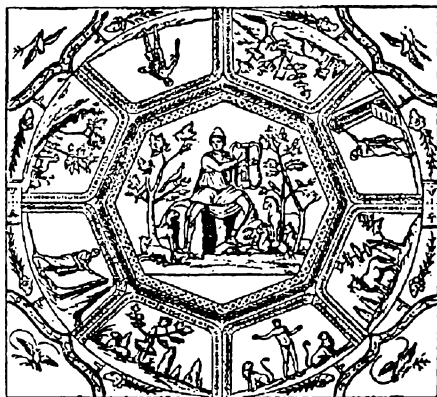
знанной государством религией. Отношение раннего христианства к государственной власти было резко оппозиционным, что определялось не столько спецификой Римской империи, но главным образом враждебностью христиан всему мирскому вообще. Это объяснялось их уверенностью в неминуемом скором наступлении Царствия Божия, обещанном Иисусом Христом. Слова Христа «Царство мое не от мира сего» ориентировали верующих на неприязненное и пренебрежительное отношение к существующей политической власти.

М. Вебер выделяет следующие аспекты отношения раннего и средневекового христианства к государству в целом:

— отвращение к Римской империи как царству Антихриста;

— полное равнодушие, пассивная терпимость по отношению к власти (всегда несправедливой), а отсюда — активное исполнение всех повинностей, в том числе уплаты налогов, если они прямо не угрожают спасению души; «отдавайте кесарево кесарю» означает именно полное равнодушие к делам мира;

— стремление держаться в стороне от конкретного политического сообщества, поскольку участие в нем необходимо ведет к греху (культ императоров), но повиноваться начальству, пусть даже неверующему, так как оно все-таки угодно Богу, хотя и грешно; как и все



Библейские сцены.
Роспись из катакомбы св. Каллиста

устройство мира, его греховность — возложенное Богом на людей за грехопадение Адама наказание, которое каждый христианин должен терпеливо нести;

— положительная оценка властей, даже неверующих, как средства для обуздания грехов, необходимого в состоянии греховности и как всеобщего условия всего угодного Богу земного существования.

Две первые точки зрения относятся к периоду эсхатологических ожиданий... Что касается последней точки зрения, то христианство не отказалось от нее... и после того, как стало государственной религией¹.

Напряженность и враждебность между официальным Римом и христианством обострялись еще больше из-за того, что христиане категорически отвергали культ императора и институт суда. Тем не менее первые поколения христиан признавали, что государство выполняет функции носителя порядка в мире. Послания апостола Павла, в частности, внушали верующим представление о том, что всякая существующая власть от Бога и направлена к добру. Во втором «Послании к фессалоникийцам» Павел утверждает, что Римское государство, благодаря сложившемуся в нем правопорядку, «сдерживает» падение мира в бездну хаоса, куда толкает его Антихрист. Эти идеи легли в основу христианского политического сознания на долгие времена. А антиримские идеи раннего христианства (например, сравнение Рима с вавилонской блудницей в Книге Откровения) оказали заметное влияние на развитие христианского радикализма и пацифизма, отвергающих всякое сотрудничество с государством, в том числе военную службу и участие в судопроизводстве.

Государственная власть Римской империи, в свою очередь, рассматривала христианство как одну из сект иудаизма, причем наиболее антигосударственную и злонамеренную из всех. Несмотря на постепенное распространение христианских идей за пределы первоначального ядра секты, представленного, действительно, преимущественно евреями, христианство продолжало вызывать неприязнь и противодействие, периодически выливавшиеся в жестокие преследования с массовыми пытками и казнями. Перелом произошел после принятия христианства императором Константином, с которого начинается период превращения христианской

¹ Вебер Макс. Избранное. Образ общества. М., 1994. С. 248.

религии из гонимой и презираемой в государственную, «византийская эра» ее истории.

Византийский период можно охарактеризовать как чисто теократический. Это эпоха возникновения и расцвета на практике системы так называемого «цезаропапизма» — слияния светской и церковной власти. Христианство, вопреки своим первоначальным представлениям о противоположности «божьего» и «кесарева», стало развиваться в русле апологетики государства, приняв на вооружение древнюю идею о божественном происхождении светской власти. Символическим выражением этой идеи стала церемония коронования и миропомазания императора.

Унаследованная от Византийской империи Россией концепция христианского монарха как воплощения «власти от Бога» служила теоретическим обоснованием необходимости в обществе института монархии. Монархия обеспечивала единовластие и преемственность стратегии управления государством, а церковь укрепляла и освящала ее своим сакральным авторитетом. Однако эта гармония в отношениях церкви и государства оставалась внутренне противоречивой, поскольку в ней подспудно и явно постоянно происходило смещение равновесия то в одну, то в другую сторону. Усиление государственной власти сопровождалось подчинением и оттеснением на второй план церкви.

В римском католицизме взаимопроникновение государства и церкви проявилось особенно наглядно. Политические лидеры занимали в церкви важнейшие посты. Вопреки принципам нестяжания, исповедуемым первоначальным христианством, церковь все более обростала разнообразным движимым и недвижимым имуществом, превратившись в крупнейшего землевладельца и работодателя. По меньшей мере со времен обращения в христианство императора Константина в 312 г. н. э. и примерно до 1870 г. католическая церковь была бесспорной частью европейского социополитического порядка. Хотя доктрина церкви подчеркивала превосходство духовного над мирским, в действительности сама религиозная власть церкви испытывала постоянное вмешательство со стороны светских властей. Крупнейшие католические государства Европы оказывали серьезное влияние не только на политику папы, но даже на его избрание. Франция, Испания и Австрия обладали даже официально признанным цер-

ковью правом вето на любую кандидатуру во время анклавов по избранию нового папы. Это продолжалось до 1903 г., когда папа Пий X (1903—1914) объявил вето не имеющим силы.

В 19 в. папство имело репутацию самой реакционной силы в европейской политике. Папы определяли и провозглашали официальное мнение церкви по таким либеральным принципам, как свобода прессы, отделение церкви от государства и свобода религии. Это мнение было бескомпромиссно отрицательным. Папы прилагали все усилия для отстаивания своего положения правителя в собственном мирском королевстве как залога своей религиозной независимости. Церковь вступала в союз с авторитарными государствами, и до 1859 г. сам папа являлся абсолютным монархом не только в церкви, но и в своем мирском государстве, известном как Папская область в центре Италии.

Однако, уже начиная с 17 века, проявляется тенденция к пересмотру сложившихся отношений между церковью и государством. В основе нового паттерна отношений «церковь — государство» лежит концепция «естественного закона». В странах, где доминирующей религией стал победивший протестантизм, особый упор делается на укрепление суверенитета светской власти. Аналогичное развитие наблюдается и в католическом мире. Русская православная церковь также оказывается вовлеченной в этот процесс при Петре I.

Мощный размах государственного вмешательства в дела церкви — одна из основных черт этого периода ее истории. В учении Феофана Прокоповича (главного советника Петра I по религиозным вопросам) соединились теократические представления об абсолютизме в его протестантском выражении с византийским пониманием государственной власти; согласно этой новой концепции властитель является высшим хранителем и защитником догматов церкви. Свою задачу Петр I видел в более тесном сращивании церкви и государства и превращении первой в инструмент морали. Уничтожение патриаршества преподносилось как выражение заботы, политической целью этого акта было устранение конкурента в лице церковной власти (как при Николе). Задачей Духовной коллегии стало создание гарантированной организованной подконтрольности церковного аппарата государственной власти. Секуляризация церковных владений, сокращение числа монастырей

— все это было результатом рационалистических представлений об общественной пользе.

Для исполнения этих замыслов и была создана Духовная коллегия, впоследствии Священный Синод, члены которого были слугами царя и государства. Юридическим основанием для создания этого института стал «Духовный регламент» — важнейший церковный документ в истории России, в течение двух последующих веков определявший жизнь православной русской церкви. Составленный (по заказу царя) Феофаном Прокоповичем, этот документ имел целью привести в соответствие церковную реформу и государственные законы с тем, чтобы созданная Духовная коллегия влилась в систему коллегий. Священный Синод стал высшим арбитром в духовных и светских делах. Обер-прокурор Синода (по закону лицо светского звания), который при Петре I был исключительно шефом синодальной канцелярии, поднялся в 19 в. до высшего чина в империи, управляя внутренней жизнью церкви («обер-прокурор — глаза властителя»).

После смерти Петра I Священный Синод был разделен на два департамента: первый состоял из иерархов и занимался духовными делами, второй включал лиц светского звания (практически это была администрация церкви, занимающаяся финансами, экономикой, судом). В отношении религиозных сект политика была сложной; государство рассматривало церковь как часть себя самого и вплоть до 19 в. религиозная оппозиция воспринималась прежде всего как политическая и соответственно преследовалась.

Церковь к концу синодального периода окончательно утратила способность функционировать как независимый институт, церковное руководство стало частью высшей министерской бюрократии. Церковь оказалась в изоляции и в пучине реакции. Синод официально санкционировал сотрудничество духовенства с правозащитными политическими организациями после 1905 г.

Провозглашенный во время Великой Французской революции принцип разделения церкви и государства был порождением мировоззрения эпохи Просвещения. Этот принцип утверждался также и основателями американской демократии, в данном случае вместе с комплексом идей, сформировавшихся в борьбе пуритан против британской епископальной системы. Во Фран-

ции революционное государство приняло на себя функции, прежде выполнявшиеся церковью, — воспитание, заключение брака и т. д., заменив традиционную религию секуляризированным «культом разума» — практическим эквивалентом «гражданской религии» Руссо.

С конца 18 века берут начало две фундаментальные тенденции, связанные с разделением церкви и государства. Первая тенденция, наиболее отчетливое проявление которой мы находим в Конституции США, заключается в предоставлении церкви, независимой от светских властей, максимальной свободы в реализации ее духовных, моральных и воспитательных задач. В Соединенных Штатах благодаря этому была создана система общедоступных церковных школ и воспитательных учреждений, религиозными организациями открыто множество университетов.

Тот вариант разделения церкви и государства, который сложился во Франции периода революции 1789—1794 гг. и позже — после победы большевизма — в России, представляет собой результат развития противоположной тенденции. В обоих этих случаях отделение церкви от государства практически означало полное вытеснение ее из всех значимых сфер социальной жизни, лишение ее возможности влиять на воспитание новых поколений, заниматься традиционной благотворительной деятельностью, пропагандировать религиозные идеалы, издавать соответствующую литературу. Религия — во Франции на несколько лет, а в России на долгие годы — стала объектом преследований и репрессий. Ввиду того что марксистская идеология (как в свое время концепция «естественного права» Ж.-Ж. Руссо) представлялась совершенно новым, небывалым в истории и самым прогрессивным мировоззрением, способным полностью вытеснить все старые формы духовной жизни, революционеры-большевики искренне верили в возможность полного уничтожения религии. Теоретическим основанием этой веры служила марксистская концепция религии как иллюзорно-компенсаторного духовного образования, порожденного эксплуатацией и социальным отчуждением. Религия была главным препятствием установлению монополии марксизма в идейно-культурной области.

В. Беркен, рассматривая место, функции и назначение атеизма в большевистской идеологии и обществе, отмечает, что советский атеизм по своему характеру

коренным образом отличается от западных форм атеизма. Он противостоит не только теизму, но также идеологической индифферентности и философскому агностицизму в религиозной сфере. Государство терпит церковь как культовое учреждение и официально признает свободу совершения религиозных обрядов. В то же время посредством своей системы образования, монополии в сфере культуры оно наступает на религию как мировоззрение.

Беркен характеризует марксистскую идеологическую монокультуру как «современный мирской вариант теократии». Советская идеология, считает Беркен, это уникальное сочетание философских и религиозных воззрений: «Квазирелигиозный характер советской коммунистической идеологии становится главным общим знаменателем в процессе многих критических исследований коммунизма. Действительно, основные сходства являются слишком поразительными, чтобы пройти незамеченными; почти механически используется язык теологии и феномена религии для описания коммунистического мышления — догматический, гностический, эсхатологический, манихейский, сотериологический, мессианский, миссионерский и ритуальный»¹.

В 1922 г. при Политбюро ЦК РКП(б) была создана специальная «Комиссия по проведению отделения церкви от государства», позже переименованная более откровенно в «Антирелигиозную комиссию». Целью комиссии была организация не только антирелигиозной пропаганды, но и репрессий. В числе постоянных сотрудников Комиссии основную массу работников составляли люди с самым низким уровнем культуры, многие не имели и среднего образования. Комиссия сыграла заметную роль не только непосредственно в удушении религии, но и в подавлении религиозной и идеалистической мысли.

В журнале «Красный библиотекарь» № 1 за 1924 год были опубликованы списки изымаемой из обращения литературы, куда входили книги Платона и Канта, Шопенгауэра и Вл. Соловьева, Ницше, Лескова, Л. Толстого и многих других авторов. Ряд запрещенных книг из этого списка был предназначен к уничтожению. Образовавшийся культурный вакуум заполнялся учебными пособиями по марксизму-ленинизму и атеизму.

¹ Bercken W. van den. Ideology and atheism in the Soviet Union. Berlin; N. Y., 1989. p. 24.

Было организовано движение «воинствующих безбожников» — юных и взрослых. В массовом количестве закрывались церкви, начались карательно-пропагандистские антирелигиозные акции. 23 февраля 1922 года ВЦИК издал декрет о принудительном изъятии церковных ценностей. Прошли судебные процессы над священнослужителями и иерархами церкви, над патриархом Тихоном, массовые зверские расправы без суда над священниками и рядовыми верующими. В результате репрессивной антирелигиозной и антицерковной политики религия на десятилетия стала уделом только тех людей, которые во имя веры отказывались от любой карьеры и сколько-нибудь серьезного повышения социального статуса. **Религиозность стала рассматриваться как разновидность гражданской неблагонадежности и неполноценности.** Периодически на верующих обрушивались волны репрессий, аресты, отправка в лагеря.

В результате отделения от государства церковь приобрела столь желанную внутреннюю духовную свободу, но ее внешнему институциональному существованию угрожало разрушение. Все аспекты церковной реформы отступили на задний план перед главным вопросом: **удастся ли церкви выжить как институту.**

После смерти патриарха Тихона в 1925 г. советское правительство запретило выборы нового патриарха. Приблизительно в это же время перестали существовать церковные кафедры; последние монастыри были закрыты в 1929 году. Послание митрополита Сергия (Страгородского) от 27 июля 1927 г. определило отношение церкви к государству. **Она окончательно подпала под власть государства. К началу второй мировой войны церковная организация была практически полностью ликвидирована повсеместно.** На конец 30-х годов известны лишь 4 епископа, справлявшие службу (для сравнения: в 1914 г. — 163 епископа).

Начало войны с фашистской Германией открыло новый этап в истории церковно-государственных отношений. Советское правительство пересмотрело свою антицерковную политику, а Русская православная церковь вступила в период существенного восстановления. В СССР была приостановлена антирелигиозная пропаганда. «Союз воинствующих безбожников» был распущен; антирелигиозные публикации запрещались, а музеи атеизма закрывались. Вновь открывались старые бездействующие церкви, в которые были назначе-

ны священники.

Поворот в сталинской политике в отношении церкви приходится на 1943 г., когда состоялась его встреча с духовенством. Церковь как институт получила возможность восстановления (хотя и в строго определенных пределах). Впервые после 1926 г. церковному Синоду было разрешено выбрать патриарха. В то же самое время СНК СССР учредил новый Совет по делам Русской православной церкви, который должен был представлять в правительстве интересы церкви. Был разрешен выпуск «Журнала Московской патриархии», хотя его распространение было ограничено, а содержание подвергалось цензуре. В январе 1945 г. был принят новый устав, восстанавливающий организационную основу Русской православной церкви. В 1946 г. вновь были открыты семинарии.

Однако при этом Русская православная церковь должна была безусловно поддерживать внутреннюю и внешнюю политику правительства. Руководители церкви даже присвоили Сталину титул «духовного вождя» и «истинного защитника церкви»¹.

В 1945 г. был созван Поместный Собор, на котором был избран новый патриарх Алексий (Симанский), и Русская православная церковь вновь вернулась в лоно мирового православия. Дальнейшая деятельность Русской православной церкви тесно связана с «борьбой за мир». К времени смерти Сталина церковь вновь обрела в обществе и государстве духовную силу, но затем последовали новые испытания.

Эпоха умеренного ослабления напряжения в отношениях между государством и церковью окончилась с развертыванием Хрущевым в 1959 г. антирелигиозной кампании, которая длилась до конца 1964 г. Курс на победу коммунизма, провозглашенный Н. С. Хрущевым, предполагал ликвидацию религии; Московская патриархия, как и вся Русская православная церковь, рассматривалась в известном смысле как пережиток сталинизма, который должен быть устранен.

За пять лет церковь потеряла большинство прав, полученных во время войны. Начавшееся с 1959 г. преследование церкви привело к утрате ею 2/3 ее институтов (из 22 тыс. храмов и 69 монастырей, существовавших к 1958 г., осталось 10 тыс. храмов и 16—17

¹ Bercken W. van den. Ideology and atheism in the Soviet Union. p. 106.

монастырей); в брежневское время число храмов уменьшилось до 7 тыс.). Единственным положительным моментом было лишь возобновление в этот период международных контактов Русской православной церкви с другими церквями.

Конец 70-х годов — время «религиозного ренессанса», усиление интереса к русскому православию в интеллектуальных кругах, видевших в церкви хранителя русской культуры и носителя национальных традиций.

В 1985 г. в Советском Союзе начались важные изменения, в том числе и в области идеологии. Советские писатели и ученые подвергли критике догматизм в различных идеологических областях, в частности, в области атеизма. Новая политика руководителя партии и государства М. С. Горбачева привела к более терпимому отношению к религии и существенно улучшила взаимосвязи между государством и Русской православной церковью.

1.5. Церковь и семья

Христианское понимание сексуальности, брака и семьи в значительной мере находилось под влиянием ветхозаветных представлений о браке как институте, предназначенном прежде всего для продолжения рода, а не для личного счастья партнеров. До самого периода Реформации патриархальная структура семьи сохранялась и отстаивалась от нападков сектантских групп. Независимо на это, христианские представления были в корне иными, чем ветхозаветные.

Трансформация прежних представлений о семье в Новом Завете была обусловлена тем, что в христианстве, наряду с иудейской традицией, содержатся и элементы эллинистического мировоззрения, в котором важную роль играет половая любовь и гармония. Классическое понимание любви, выраженное в платоническом понятии эроса, противостоит в христианстве ее библейскому, иудейскому пониманию. Хотя эротическая любовь часто понималась прежде всего как сексуальное влечение и страсть, в классическом религиозном и философском смысле она интерпретировалась как идеалистическое стремление подняться к высшим интеллектуальным и духовным ценностям. Христианская концепция любви рассматривала как образец челове-

ческой взаимности и самоотдачи совершенную и безграничную любовь Бога. Вообще любовь рассматривается как высшая ценность и добродетель.

Таким образом, христианство тяготеет к спиритуализации брака и семьи, к углубленной трактовке личных отношений между супругами, между родителями и детьми. Брак можно назвать разновидностью теснейшего товарищества верующих. В раннехристианских общинах дети были включены в это товарищество. Они крестились и причащались вместе со своими родителями. В этот период молитвенные собрания христиан проводились в семейных домах верующих. Брак, в котором один из партнеров был христианином, а другой принадлежал к другому вероисповеданию, рассматривался как вероятное средство обращения второго супруга в христианство. Но если партнер-нехристианин не желает состоять в таком браке, церковь рекомендовала развод.

В Посланиях апостола Павла подчеркивается отличие христианского брака от супружеских союзов, заключаемых верующими других конфессий. Христианский брак характеризуется более высокими этическими требованиями к обоим супругам. Семейно-брачные отношения той эпохи, нормами какой религии они бы ни регулировались, строились на дискриминации женщины, которая обязана была во всем подчиняться мужу, не имела права расторгнуть брак по собственной инициативе, а в случае развода по инициативе мужа (такой развод осуществлялся беспрепятственно) должна была покинуть его дом и оставить родившихся от этого брака детей.

Христианство не произвело революционных перемен в социальном положении женщины; оно лишь дало ей возможность занять новое положение в семье и религиозном сообществе. Если бракоразводная практика иудаизма оставляла женщину на полный произвол мужа, то Христос, запретив своим последователям расторжение брака, тем самым резко изменил статус женщины в семье.

Изменилось также и положение женщины в сообществе единоверцев. В иудаизме все религиозные обязанности, совершение большинства ритуалов, даже ежедневные молитвы были делом мужчины. Женщина настолько не принималась в расчет, что имелась даже особая молитвенная формула, которую мужчина должен

был повторять каждый день среди обычных молитв и которая содержала благодарность Богу за то, что Он не создал молящегося женщиной. Роль женщины сводилась к рождению детей и соблюдению святости домашнего очага. Она должна была только выполнять предписанные Законом запреты, но не могла быть равноправным членом религиозного сообщества. Для богослужения необходимо было присутствие десяти мужчин, женщины в счет не шли. В синагоге женщины должны были сидеть отдельно от мужчин, отгороженные плотной завесой.

В христианской общине женщина наделялась всеми правами на общих основаниях; из Посланий апостола Павла явствует, что женщина рассматривалась как полноценная христианка. Римские критики христианства (например, Порфирий) утверждали, что христианскими общинами управляют женщины. В периоды гонений женщины-христианки проявляли стойкость и приверженность религиозным идеалам наравне с мужчинами. Тот факт, что женщин почитали как святых и мучениц, демонстрирует их активную роль в общинах и высокий религиозный статус.

Одновременно в христианстве сохраняется и восходящая к иудейской традиции тенденция оттеснения женщины на второстепенные позиции в религиозной практике. В Посланиях апостола Павла подчеркивается, что женщине не дозволяется «учить», то есть выступать с проповедями и заниматься теологической интерпретацией Писания. Женщине запрещено входить в алтарное помещение церкви, она не может принять сан священнослужителя (за исключением некоторых протестантских конфессий).

Христианство характеризуется также особой — не свойственной в такой мере другим религиям — тенденцией к половому аскетизму и безбрачию. Идеалом верующего считается личность, целиком преданная Христу и сохраняющая во имя него целомудрие. Отсюда обязательное требование celibата, то есть безбрачия и абсолютного воздержания от половых отношений, предъявляемое к священнослужителям Римской католической церкви. Отсюда и та особая роль, которая в христианстве отводится монашеству и отшельничеству, как мужскому, так и женскому. В отличие от иудаизма, предписывавшего обязательное вступление в брак всем половозрелым мужчинам и женщинам, христиан-

ство превыше всякого другого состояния оценивает девственность; брак рассматривается как вынужденная уступка влечениям плоти, предназначенная для тех, кто не в силах подавить их усилиями воли. Но наивысшей доблестью для христианина является сохранение целомудрия. Вне всякого сомнения, первоначально сильная аскетическая тенденция, преобладающая в христианстве, была направлена против гиперсексуализма эллинистической культуры, против широко распространенной в ней и открыто признанной педерастии, культовой и обычной проституции, содомии и т. п.

В свете скорого и неизбежного наступления царствия Божия брак рассматривался как принадлежность старого миропорядка, которая прекратит свое существование вместе с ним. Обитатели нового мира «не женятся и не выходят замуж, а живут подобно ангелам на небесах», как утверждает Евангелие от Марка (12:25). Поскольку старый миропорядок доживает последние дни, уже нет необходимости вступать в брак; это только приносит ненужные страдания, и потому, согласно апостолу Павлу, неженатым и незамужним «лучше оставаться как есть».

Аскетические тенденции, присущие христианству, особенно отчетливо проявились в мировоззрении гностических сект, видевших в сексуальном влечении выражение демонического начала. Сознательное отвержение христианами половой морали окружающего их общества эллинистической эпохи поддерживало первоначальный аскетизм и способствовало его дальнейшему закреплению в качестве официальной позиции христианской церкви по отношению к сексуальности.

Реформация смягчила аскетический подход римско-католической церкви к половым вопросам. Прежде всего это выразилось в отмене целибата для лиц духовного звания, даже для высшего духовенства. Восточные православные церкви остановились на компромиссном решении проблемы: рядовым священнослужителям разрешается вступление в брак, тогда как представители высшей иерархии обязаны соблюдать целибат.

Отдельную проблему составляет отношение к контролю над деторождением. Раннее христианство, как и иудаизм, видело главную рациональную цель брака в деторождении. Для христианства всех времен принципиальный подход к вопросам деторождения всегда со-

стоял в отрицании какого-либо ограничения рождаемости. Христианство всегда критически относилось к использованию контрацептивов и любых методов предохранения. Прерывание беременности на любых сроках без веских медицинских оснований рассматривается как смертный грех. Церковь строго запрещает аборты.

Проблема контроля рождаемости перешла в новую фазу благодаря изобретению и массовому распространению средств контрацепции. Вторым важнейшим фактором стало формирование в послевоенном мире нового свободного отношения к сексу, получившее название **сексуальной революции**. В этой ситуации в христианстве возникло расхождение взглядов: **протестантские церкви** (за исключением мормонов) рассматривают **сознательное планирование семьи** в пределах христианской социальной этики как **жизненную необходимость**. В противоположность им **Римская католическая церковь** в специальных энциikliках Пия XI (1930) и Павла VI (1968) полностью запрещает все способы контрацепции. Современные экономические и демографические проблемы, новые возможности, предоставляемые социальным и технологическим прогрессом, требуют более глубокого осмысления в контексте христианской культуры проблем планирования семьи.

2. Религия и политика

2.1. Сакральные паттерны власти

Тема этой главы — взаимоотношения в реальном мире человеческой деятельности двух таких, казалось бы, в идеале далеких друг от друга сфер, как **религия и политика**. Человек в своей природе — сложное и противоречивое существо. Ему присущи способность и потребность быть свободным, быть целостным и духовным, не связанным обстоятельствами повседневной жизни. Эта способность и потребность быть свободным, бесстрашным, бессмертным воплощается в религии. Религия — та сфера, в которой человек живет как носитель духовности, область его предельных упований и надежд, источник покаяния и очищения, познания своей подлинной, глубоко скрытой сути. Повседневные дела людей, их земные, обусловленные материальной природой отношения — прежде всего, власть и подчинение — составляют сферы экономики и политики.

Таким образом, религия и политика соотносятся как духовное и земное, как свобода и несвобода, как трансцендентность и фактичность человеческого бытия. Поэтому отношения между ними сложны и противоречивы, мучительны и нерасторжимы. И как ни заманчиво представить себе абсолютно чистую, всецело абстрагировавшуюся от политики религию, в действительности такого никогда не бывает.

Дело в том, что религиозная традиция представляет собой вполне реальную и осязаемую социальную силу. В традиционном обществе религиозные институты служат носителями сакрального авторитета, который абсолютно непререкаем. Поэтому они обладают **реальной властью**. Эта разновидность власти выступает в общест-

ве как **власть наместническая**, представляющая непосредственно волю Бога или богов. Онтологическая структура власти как таковой всегда одна и та же — это подчинение людей сверхчеловеческой силе и мудрости. Потому Бог во всех религиях и именуется «Господь», а человек выступает рабом этой силы. Основания этой власти, ее «легитимность» очевидны человеку непосредственно — это высшая, недостижимая для человека мудрость и могущество.

Отсюда следует необходимость **переноса авторитета** этой надчеловеческой силы на особых людей, которые являются наместниками и полномочными представителями ее в обществе. Эти **носители сакрального авторитета** в традиционном обществе обладают **высшей властью**. Светская власть в лице монарха становится легитимной лишь будучи причастной сакральному авторитету через особую процедуру — «помазание».

Понятие власти можно рассматривать на материале всех обществ, всех цивилизаций и религий; как отмечал **Раймон Арон**: «Проблема власти вечна, ворочают ли землю мотыгой или бульдозером»¹.

Согласно типологии **М. Вебера**, в истории человечества можно выделить три типа власти: **харизматическую, традиционную и легальную**.

Под **харизматической властью** понимается господство над людьми, которому подчиняются вследствие веры в наличие **сверхъестественных (божественных) качеств** у определенного лица. К таким лицам относятся: колдун, вождь, пророк, фараон, царь, священник, глава партии. Вся их власть, ее легитимность основана на вере в присущие им сверхъестественные качества, магическую силу, которая подтверждается чудесами, победами, а также благополучием тех, кто им подчиняется. Если эти свойства не подтверждаются, т. е. субъект харизматической власти терпит, например, военное поражение, неудачи, то вера в него и авторитет этой власти сильно колеблются.

Харизматическая власть основана на вдохновении, она иррациональна, революционна в своем стремлении преодолеть традицию.

Традиционная власть — это такой тип господства,

¹ Aron R. Thucydide et le recit historique // Idem. Dimensions de la conscience historique. Paris, 1961. p. 189.

который опирается на легитимность и традицию. В основном это патриархальная (или патримониальная) власть: власть отца семейства, мужа, старшего в семье или роде — над членами семьи или рода, господина или патрона — над крепостными, вольноотпущенниками, хозяина — над слугами, князя — над должностными лицами, вассалами, властителя — над «подданными». Хотя традиционная власть подчиняется системе традиционных, абсолютно священных норм, нарушение которых влечет за собой дурные магические или религиозные последствия, в ней все же действует свободный произвол господина. Эта власть основана на чисто личных, а потому иррациональных отношениях зависимости.

Харизматическая власть и традиционная (патриархальная) охватывали в прошлом все наиболее существенные отношения господства — подчинения. Харизматики вносили новые элементы в сферу установления традиций. Но вдохновение и военная доблесть не могли быть нормой повседневной жизни. Пророки и военные вожди умирали, и возникал вопрос о преемнике. Харизма власти могла передаваться сакраментальным путем (новым священникам и епископам — путем рукоположения), либо признавалась наследственная харизма рода (в случае королевской или аристократической власти).

С этого момента всегда начиналось господство правил, т. е. традиции. Последователи харизматического властителя попадали уже под власть традиционных правил, становились священниками, вассалами, прежде всего — должностными лицами. Право на занятие соответствующей должности получало юридическое оформление. М. Вебер писал, что «возникновение современного западного «государства», как и западных церквей, было в значительной степени делом юристов»¹. Иррационализм харизматической и традиционной власти был побежден на Западе юридическим рационализмом. В результате возник тип легальной власти, основной разновидностью которой является бюрократическое господство. К основным субъектам этой власти относятся: современные государственные чиновники, католические священники и епископы, служащие банков и других капиталистических предприятий. Их право на власть теперь основано не на вере и преданности харизматической личности, не на наследственной харизме или

¹ Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1995. С. 71.

легитимированной системе традиционных привилегий, но на рационально установленных нормах (законах, предписаниях, директивах, правилах).

Взаимоотношения религии и власти могут рассматриваться и обычно рассматриваются по двум противоположным друг другу схемам. Эти схемы таковы:

1. **Религия, как и власть, имеет социальную природу** и развивается исторически от самых архаических форм до самых утонченных и дифференцированных. По мере роста цивилизованности общества оно становится все более секулярным и демократичным. Демократизация и секуляризация идут рука об руку и в совокупности образуют то, что именуется социальным прогрессом. Религия используется властью как один из наиболее сильных инструментов социального контроля. Чем свободнее общество, тем мягче формы контроля, тем шире круг индивидуальных свобод, среди которых одна из главных — свобода совести, тем слабее зависимость индивида от религии. Естественно, что логическим итогом такого развития становится общество, в котором религии отводится чисто символическая роль.

2. Вторую схему можно охарактеризовать как **религиозную концепцию власти**. Она состоит в следующем. Абсолютная власть принадлежит только одному Богу, земная же власть есть символ божественного всемогущества, его отображение. Божественная власть не имеет пределов, тогда как всякая земная власть ограничена фактическими рамками своего проявления и за их пределами не является властью. **Земная власть имеет свой священный исток в божественной власти, теократии, которая и есть онтологическое ядро власти.** Теократическая концепция власти получила большое развитие в иудаизме и христианстве, где обещано «тысячелетнее царство Христово (Машиаха)» на этой земле, а в конце земного Эона — «царствие его, которому не будет конца».

Такое восприятие власти оправдывает применение к ней термина «**царственность**», лучше выражающего ее пограничность, одновременную принадлежность к миру богов и миру людей. Причастность царственности к миру богов обуславливает неперенную ее сакральность, а космически-сакральная царственность, обладающая выраженной субстанциальностью, вещностью, признается в принципе необсуждаемой абсолютной истиной.

В мифологической модели мира сакральная и вещная царственность «нисходит» на объект, «охватывает»

его. Таким объектом, как правило, является некое ограниченное и обособленное, упорядоченное и качественно определенное пространство — город и (или) страна, которая вследствие «охвата» его царственностью превращается в «царство». Однако «царство» не есть нечто стабильное, постоянное, ибо в результате «перенесения» царственности одно пространство перестает быть царством, а другое им становится. Поэтому древний человек воспринимает царство как обладающее выраженной сакральностью территориально-политическое образование.

Сакрализация власти вождя проявляется в трех взаимосвязанных формах: 1) в сверхъестественной санкции его авторитета как опирающегося на магическую силу (мана, оренда) или на поддержку могущественного духа; 2) в почитании умерших вождей, превращающихся в сильных и опасных духов; 3) в выполнении вождем ритуальных и культовых функций.

В первобытных обществах широко распространено представление о безличной и таинственной силе (мана), которая может быть присуща различным существам и вещам: людям, духам умерших, духам природы, материальным предметам. Считается, что мана в наибольшей мере концентрируется в вождях. «Всякий заметный успех, — говорит Кодрингтон, — есть доказательство того, что человек имеет мана; его влияние зависит от впечатления в народном сознании, что он имеет ее; он делается вождем в силу ее. Отсюда власть человека, политическая или социальная по своему характеру, есть его мана; это слово естественно употребляется в согласии с туземными понятиями о характере всякой власти и влияния как сверхъестественном»¹.

Вера в духов представляет собой вторую сверхъестественную санкцию власти вождя. Меланезийцы верят, что сверхъестественная сила вождей пристекает от духов природы или умерших, с которыми они имеют общение.

«Душа (умершего) может действовать, — говорит Шпейзер, — и иметь значение, если она содержит много маны... Если душа не имеет маны, то она не имеет значения, не может действовать, и поэтому она для туземцев не существует... Поэтому души незначительных людей, которые, таким образом, имеют немного маны, остаются без внимания и поминки для таких

¹ Codrington R. The Melanesians. Oxford. 1891. p. 120.

едва ли совершаются. Но души могучих мужей, содержащие много маны, тщательно чтутся! В предках чтут не столько душу, сколько ману, над которой стремятся приобрести власть»¹.

Образы сильных духов, следовательно, становятся как бы аккумуляторами той таинственной силы, которая дает сверхъестественную санкцию власти и авторитету определенных сил и групп. По верованиям полинезийцев, маной обладают храбрые воины, знахари, жрецы, целые общины, племена, мана может проявляться и в животных, растениях, вещах, оружии. Но главными носителями маны являются вожди. Мана вождя — это его власть, авторитет, храбрость, могущество. Мана умершего вождя может наследоваться его сыном или другими родственниками.

В Африке культ умерших вождей достиг крайней степени развития, и умершие вожди и короли превратились в довольно влиятельных, хотя и второстепенных богов, посылающих дождь и всякие другие милости. Умершим царям воздавали божеские почести, им приносились многочисленные человеческие жертвы. В 17 в., по сведениям Даппера, на поминках по умершему царю Бенина умерщвляли по 400—500 человек, главным образом из осужденных преступников. Но в Полинезии умершие вожди и короли, как их ни чтили, никогда не считались настоящими богами.

По Фрззеру, власть царя выросла из его жреческих функций. Фрззер выдвинул теорию сакрального (магического) происхождения царской власти. Фрззер считает, что первыми носителями власти — вождями, предводителями, царями — становились колдуны, жрецы, маги, и основой этой власти была вера в их колдовскую силу. Люди верили, что вождь (царь) может магически воздействовать на природу: вызывать дождь, способствовать удачной охоте, рыбной ловле и т. п.

Царь по самой природе своей является посредником между богами и людьми, что обычно подразумевает обеспечение им плодородия земель, многочадия женщин и обильного приплода скота. Разнообразные ритуальные действия царя призваны решить эти задачи. Кое-где поэтому царь формально является и первосвященником, а в тех религиях, где подобное положение невозможно, например

¹ Speiser F. Ethnographische Materialien aus den Neuen Hebri-
den und den Banks-Inseln. B., 1923. p. 343—344.

в исламе, получает близкий сакральный статус.

В качестве посредника между мирами богов и людей царь рассматривается как «всещедрый господь» и «подаватель всяческих благ». Все действия царя считаются благодеяниями, за которые следует воздавать хвалу. **Монарх** почитается как **сверхприродное существо**, перед которым следует подчеркивать свое полное ничтожество. К правителю инков подходили только с грузом на плечах и босиком. В Дагомее и Буганде полагалось как следует извлекаться в пыли и вымазать лицо грязью, прежде чем идти на аудиенцию к королю, на Таити и Тога не полагалось находиться в присутствии монарха с покрытыми плечами. Нельзя было непосредственно обращаться с речами к царю, но только через специального посредника. И это были не только знаки уважения к божеству, которое, как считалось, пребывает в монархе. Само тело царя считалось святым, требующим особого почитания.

Монарх управлял государством, не столько принимая решения по вопросам текущей политики, сколько поддерживая порядок и сакрализуя его своим пребыванием. Элементы такого восприятия царства ощущаются в титулатуре новоассирийских царей: «Я, Синаххериб, великий царь, могучий царь, царь обитаемо-

го мира, царь Ассирии, царь четырех стран света».

В древней Месопотамии во времена III династии Ура (2111—2046 гг. до н. э.) было создано учение о божественном происхождении «царственности», которая в первоначальные времена спустилась с неба и с тех пор в неизменной последовательности вечно пребывала на земле, переходя от города к городу, от династии к династии, пока не дошла до III династии Ура.

Царская власть — это не светский институт, и именно своим священным характером она принципиально отличается от власти современного западного президента или вождя пра-



«Царь-жрец».

Раскрашенный рельеф из Кноссского дворца. Середина второго тысячелетия до н. э.

вающей партии. «Сакральный статус — основная характеристика монарха»¹.

Царь никогда не был единственным правителем; министры, военачальники, советники очень часто выполняли большую часть дел по практическому управлению государством. Но единственной областью, где монарх был незаменим, была область сакрального. Без сознания того, что царь представляет в мире людей мир богов, его роль в государстве утрачивается.

«Со временем, когда сложилась более сложная и эффективная система государственной организации, потребность в священном монархе отпала... Но цари еще остаются, окруженные почтением и церемониалом, смысл которого утрачен. И единственное, что сохраняется, — это смутное чувство извечной таинственности царственности»².

В древности власти повсеместно приписывался теократический и сакральный характер. В индуизме первый царь и прародитель человеческого рода Ману — сын солнца; солнцем считался и первый царь богов и людей — египетский Ра. Диодор считает, что солнце — первый царь Египта, а умерший фараон занимает трон солнечного бога. Царь — это потомок богов, о чем свидетельствуют длинные и запутанные генеалогии. Наиболее известный пример этого — почитание сакральной природы власти египетского фараона, который считался сыном бога Амона-Ра, причем это убеждение на протяжении тысячелетий определяло собой религиозно-политическую жизнь Египта. В более позднее время — культ императоров в Риме, с которым столкнулось раннее христианство. Вера в теократическую природу власти в политеистических религиях была связана с их общим религиозным натурализмом: как в живых ликах природы они видели образы различных божеств, так и в образе земной власти усматривали присутствие сакральной божественной силы.

Таким образом, и политеистические, и монотеистические религии единодушны в общем определении религиозной природы власти. Однако земная власть в политеизме считается субстанциально тождественной с божественной, что для иудаизма, христианства и ис-

¹ Claessen H. Kingship in the early state // Bijdr. tot de taal.— land.— en volkenkunde.— s'Gravenhage, 1986. — D. 142, Alf. 1. — Blz. 116.

² Claessen H. Kingship in the early state. p. 125.

лама уже является лжетеократией, соперничающей с истинной властью единого Бога. Такая ошибка ведет к тому, что всякая земная теократия рискует переродиться в лжетеократию, т. е. в обожествление главы государства. Поэтому и египетский «фараон», и римский «зверь» (император) получили значение темных, антитеократических потенций.

В представлении древних египтян вещная, субстанциальная царственность была сотворена богами в «начале» времен и именно благодаря такой своей изначальности обладала наивысшей сакральностью.

Одна из важнейших черт древнеегипетской религии — обожествление царской власти, где особое место занимал культ правящего царя (фараона).



Бог Амон-Ра

С древнейших времен фараон считался богом во плоти, разновидностью царского бога Гора на земле. Имена Гора входят в его титулатуру. Уже в Древнем царстве фараона начинают считать сыном Ра, а его имя окружать защитным кольцом.

Когда Фивы стали играть большую политическую роль и местное божество Амон получил общеегипетское значение, фараона уподобляют этому богу и даже объявляют его сыном. Чудесное зачатие его и рождение изображают на стенах храмов. Древние египтяне считали, что власть фараона распространяется не только на страну и подданных, но и на явления природы, поэтому существовали специальные обряды, изображавшие фараона распорядителем природных сил. Фараон играл главную роль в общегосударственных земледельческих празднествах: при наступлении времени разлива Нила он бросал в реку папирус с приказом начать разлив, а также начинал пахоту, он же срезал и первый сноп нового урожая.



Фараон срезает первый сноп на празднике жатвы

На всем протяжении истории Египта между богами и фараонами как бы существовал неукоснительно

соблюдавший нерушимый «договор», основанный на принципе «do ut des» («даю, чтобы ты мне дал»), — боги даровали фараону долголетие, личное благополучие и процветание государства, фараон же, со своей стороны, обеспечивал богам соблюдение ритуалов богослужения, строительство храмов и т. п. Естественно, он делал это не единолично — происходил взаимный обмен услугами «между миром богов и Египтом в целом», однако осуществлять миссию посредника между богами и людьми был призван фараон — «бого-человек».

В целях закрепления и усиленного распространения учения о божественном происхождении власти Амон-Ра объявляется отцом фараона, и в религиозной литературе Египта образ Амона-Ра все теснее и теснее переплетается с чертами фараона. В гимнах фараонам и в гимнах богам мы найдем одни и те же постоянные эпитеты.

В то время как восточная теократия (например, древнеегипетская) непосредственно обожествляет носителя верховной власти, так что он является богом по существу и ему поклоняются так же, как солнцу, луне и звездам, культ римского императора представляет собой абсолютизацию абстрактной государственности. Император здесь в значительной мере безличен, он является просто символом величия государства со всем его юридическим и военным аппаратом.

Изображение императора и его статуя стали объектом государственного религиозного культа и почитания. Социально-политические причины возникновения императорского культа заключаются в переходе от системы «община — гражданин», т. е. связи соучастия, к системе «империя — подданный», т. е. связям подчинения (С. Л. Утченко). Вот этот-то переход и знаменовался возникновением культа императора, культа, в котором сочеталось почитание некоей высшей благодетельной силы с ощущением своей от нее зависимости, а значит, и страха. На императора было перенесено понятие божественной силы и природы божества, его *numen*. Если ранее понятие *numen* прилагалось только к богам, как *numen Jovis* (например, божественная сила Юпитера), и только в исключительных случаях — к римскому народу и сенату, то со времени Августа *numen* отличает и императора, т. е. личность императора стала считаться носителем божественной мощи и силы и, соответственно, всеобъемлющих функций божества. Его деяния, его воля, проявление его власти расценивались

как явления божественного характера, и он сам выступал как носитель божественной власти.

Однако, как указывает С. Прайс,¹ многое в императорском культе не позволяет заходить слишком далеко в отождествлении императора и бога. Занимая высшее положение в иерархии римского государства, император рассматривался как опора порядка и стабильности, но при этом он сам нуждался в божественном покровительстве, о чем свидетельствует тот факт, что большинство жертвоприношений в империи совершалось богам от имени императора. Тем не менее императорская власть должна была представляться как власть вселенского бога.¹

С божественной природой императора соединялись и такие добродетели и общественно-политические понятия, как Согласие, Счастье, Благая судьба, Слава, Доблесть, Вечность, Мир, Победа. В конечном итоге в императорском культе объединились две тенденции: **сакральная**, когда культ был выражением религиозности, и **государственно-политическая**, когда культ стал свидетельством проявления верности и преданности императору. Появляющийся при Северах акцент на личной преданности императору свидетельствовал не только о завершившейся к 3 в. сакрализации императорской власти, но и о том, что всякий гражданин империи был прежде всего подданным императора.

Установление Восточной римской империи означало торжество такой системы отношений между властью и человеком, которая давно была отработана в ближневосточных деспотиях.

Византийская теократия имела для себя точный прообраз хотя бы в теократии персидского царя Кира II, как его рисует «Книга Исая»: «Так говорит Господь помазаннику своему Киру: «Я держу тебя за правую руку, чтобы покорить тебе народы...». Принципы священной теократии, интерпретированные по-язычески римскими императорами, а по-христиански — византийскими, разрабатывались на протяжении всей истории Средиземноморья (С. С. Аверинцев).

Греческие демократии стремились оттеснить теократические тенденции на периферию общественной жизни и обезвредить их. Город-государство в целом и его государственные формы считались богохранимыми (в Афинах был даже культ Афины Демократии), но отрицалось право отдельной личности или группы людей

¹ Price S. R. F. Rituals and power: The Roman imperial cult in Asia Minor. — Cambridge univ. press. 1986. p. 233.

действовать непосредственно от имени богов. Поэтому идея теократии выступала как враждебная полису сила: ее подхватывали либо вожди восстаний рабов, либо претенденты на личную власть.

Византийский император хотел быть не «природным», а, скорее, сверхприродным владыкой, который всем обязан таинству своего сана. Сан его мыслился как **трансцендентная реальность**, что связано со склонностью воплощенной в нем государственности осознавать и определять себя как нечто трансцендентное по отношению к обществу. Власть византийского императора принимала облик силы, приложенной к телу общества «извне». Ее социальная трансцендентность имеет для себя образец в онтологической трансцендентности стоящего за ней авторитета. Поэтому византийское самодержавие имело сакральные санкции и сакральные притязания.

Формообразующий принцип византийской теократии — двуединство императорской власти и христианской веры. Христианство стало духовным коррелятом самодержавного государства, и церковь так далеко пошла навстречу светской власти, что христиане, когда-то умиравшие за отказ поклониться обожествленному императору, стали применять к своим земным повелителям эпитеты Царя Небесного.

Восточное христианство уже со времен Константина пыталось установить православную теократию. **Церковь способствовала сакрализации власти императора. И в церковной литургии, и в постановлениях соборов проводится идея, что монарх является помазанником божим и возводится на престол по божьему благоволению.**

Согласно византийской традиционной концепции теократии предполагается сочетание и гармония духовной и светской властей, исходящих из одного источника. Не допускается не только противопоставление этих властей, но даже какое-либо их разъединение. Как во Христе соединены божественная и человеческая природа, нераздельно, хотя и неслиянно, так и в человеческом обществе действуют нераздельно и неслиянно две власти.

Византийский писатель 6 в. Агапит говорит: «Царь своим естеством подобен всем людям, а властью подобен вышнему Богу». Считалось, что **на православном царе лежит историческая миссия созидания Божьего Царства на земле.** Поэтому, когда пала Византия, возникла теория «Москва — третий Рим», сформулированная в посланиях великому князю Василию III старцем псков-

ского Елизарова монастыря **Филофеем**. В формировании этой теории сыграли большую роль теократические идеи **Иосифа Волоцкого**.

Иосиф Волоцкий развивает византийскую теократическую концепцию в совершенно новом направлении, поскольку стремится обосновать приоритет политической власти. Иосиф считает, что «от царя и Московского великого князя истекает все: жизнь и благодать». Это ведет к полному обожествлению личности царя. В этой конструкции царь оказывается главой государства и церкви, т. е. обе власти (духовная и светская) непосредственно сливаются в личности самого властителя. Причем царская власть всегда стоит на первом месте. Таким образом, происходит секуляризация теократической теории, отказ от полного превосходства священства над царством, в том числе и в политической сфере.

Эти представления, в которых сакральное наполняет государственность и всецело растворяется в последней, и легли в основу теории православного государства **Филофея**. По Филофею, история человечества — это история трех царств, последовательных носителей христианской веры. Первые два — Римское и Византийское — пали из-за измены христианству. Поэтому московский царь является единственным наследником величия римских и византийских императоров, щитом «правой веры». «Два Рима пали, — пишет Филофей, — третий стоит, а четвертому не быть...»

Несколько иные формы слияние светского и духовного аспектов власти приняло в римско-католической церкви.

Во главе католической церковной иерархии стоит папа, который сам несет ответственность только перед Богом. Однако, обладая почти неограниченной властью, папа не может называться суверенным диктатором, так как он всего лишь уполномочен Богом занимать пост главы церкви, он только «заместитель Христа» на земле. Данное противоречие церковь легко преодолела, узаконив юридическим путем принцип непогрешимости верховного иерарха. Фактически он становится увенчанной тиарой «церковным автократическим монархом» (К. Шмитт)¹.

Иерархичность римской церкви репрезентируется в

¹ См.: Grünberger H. Römischer Katholizismus als Herrschaftsform: Die politische Idee des Katholizismus von Carl Schmitt. S. 36.

юридической форме должности: «институционализм» католической системы выражается в том, что священничество (посредничество между Богом и людьми) стало **должностью**. Церковное управление регулируется харизмой. Доминирует юридически-правовой порядок, подкрепляемый организационными правилами, т. е. если раньше любое изменение в карьере священства было ритуализировано, то теперь оно получает правовое оформление.

Для проведения в жизнь всех решений папы созданы **иерархическая лестница** управления и специальный организационный институт, которые К. Шмитт называет «защитной броней» церкви.¹ Таким образом, политическое господство римско-католической церкви выражается, с одной стороны, в «организационной рациональности» должностной структуры, которая базируется на юридической основе, а с другой стороны, в диктатуре уполномоченного Богом на единоличное управление церковным институтом и папской папой.

Таким образом, в католицизме как специфической политической форме власти папство является автократической (суверенной) монархией на выборной основе. Суверенным папа является в деле принятия решений по вопросам веры. Суверенным папа является также в качестве главы специфической политической системы (церковного государства), когда он принимает решения политического характера.

Тут в фигуре папы также сливаются две харизмы — **царства и священства**. К этому еще присоединяется общая идея о папской непогрешимости, которая скрепила и как бы покрыла своим куполом обе власти. Благодаря совокупности всех этих атрибутов папа превратился в универсального харизматика, каким в язычестве мог ощущать себя лишь фараон, римский император, сын бога, царь и верховный жрец (Pontifex Maximus). Папа замещает Христа на земле, а его монархия есть уже тысячелетнее царство Христа со святыми Его: такова неизбежная логика папизма. В христианском Риме под папской тиарой снова воскресает divus Caesar (божественный Цезарь), оживает языческая теократия.

Со времени понтификата **Григория VII (1073—1085)** папство, стремясь упрочить положение, достигнутое главным образом в результате успехов клунийского движения, все настойчивее выражает притязания на

¹ Там же. С. 40.

главенство не только в христианской церкви, но и над светскими государями. Григорий VII в своем знаменитом «Диктате папы» открыто заявил: римский престол вправе распоряжаться коронами, назначать и смещать императоров, королей, герцогов, епископов; всякая власть действительна лишь постольку, поскольку она исходит от главы церкви, вице-доминуса, представителя Всевышнего на земле. Григорий VII разработал план полного подчинения всех христианских государств римской курии. Были приняты и практические меры к тому, чтобы реализовать эту теократическую программу — программу создания общеевропейской, или универсальной, т. е. всемирной, монархии во главе с папой — и принудить всех христианских королей к ленной присяге апостольскому престолу.

Можно сказать, что своего апофеоза папская теократия достигла в победе Григория VII над германским императором Генрихом IV. Генрих IV решительно выступил против стремления Григория VII подчинить себе немецкое духовенство и ослабить его связь с королевской властью. В 1076 г. на собрании высшего немецкого духовенства в Вормсе он объявил о низложении Григория VII. В ответ на это папа отлучил Генриха от церкви и лишил его королевского сана, а подданных короля освободил от присяги своему государю. На эти действия Григория VII тотчас же откликнулись в Германии крупные феодалы, не только светские, но и многие епископы и аббаты, найдя в них удобный повод для сепаратистских выступлений.

Генрих IV вынужден был капитулировать перед Григорием VII. В январе 1077 г. с небольшой свитой он отправился на свидание с папой в Италию. По сообщениям хронистов, Генрих, сняв все знаки королевского достоинства, босой и голодный стоял три дня с утра до вечера перед замком Каносса (в Северной Италии), где находился папа. Наконец он был допущен к папе и на коленях вымолил у него прощение.

На Дальнем Востоке отождествление религиозной харизмы и светской власти нашло свое яркое проявление в культе японского императора.¹

Почитание императора в Японии возникло с нача-

¹ «Тэнно (япон.) — дословно: «небесный государь», переводится в нашей литературе как «император». После 7 в. н. э. японские правители титуловались «сумэра-микото» — «верховный правитель, передающий слова небесного божества».

лом государственности, которое современные ученые относят к 3 в. н. э.

Идеологическое обоснование царской власти в древней Японии опиралось прежде всего на традиции местной религии — синтоизма. Прародительницей царского рода считалась солнечная богиня Аматэрасу. Царский род считался обладающим особой магической силой, обеспечивавшей эффективное общение с божествами, без чего не мыслилось благополучное функционирование государства. Только император, согласно синтоистским верованиям, мог обращаться от имени всех японцев к верховным богам синтоистского пантеона, происхождение от которых позволяло императору общаться с Аматэрасу и духами предшествовавших тэнно, делало его высшим и незаменимым духовным авторитетом страны, обладающим мистическим знанием «пути богов» и не дающим всей стране отклониться от этого пути. Японский император представлял средоточием сверхъестественных сил. Главная его функция состояла в священнодействии, ибо 181 день в году император совершал ритуальные действия, а большую часть времени готовился к ним. Так, деятельность императоров в наблюдении за календарем объяснялась обладанием сакральными знаниями, позволяющими правильно наименовать дни и годы, а тем самым — предотвратить стихийные бедствия и социальные потрясения. «Правящий император, бесспорно, был главным лицом в обрядовой жизни страны»¹.

Такое сакральное значение царской власти обусловило сохранение царским родом его главенствующего положения в иерархической структуре общества.

Ядром идеологии тэнноизма является понятие «кокукай». Однозначно перевести его на русский язык невозможно. Обычно оно переводилось как «моральная основа социального организма», «национальный государственный строй». Г. Е. Светлов предлагает перевод Дж. Спэ: «уникальная (японская) национальная сущность».

Главным элементом «кокукай» считается идея мистической связи между императором и японским народом. Эта связь признается фундаментом японского государства и нации.

¹ Bolitho H. Japanese kingship // Patterns of kingship and authority in traditional Asia: Publ. with the assistance of the Monash. univ. Publ. comm. / Ed. by Mabbett I. — L. 1985. p. 29.

Основными компонентами структуры «кокукай» можно считать миф о «божественном» происхождении японского государства (или концепцию «духа основания государства»), миф о «божественных» добродетелях императора и «уникальных» моральных качествах японских подданных («японский дух»), наконец, миф о «великой миссии нации». Японское государство, согласно официальной версии, возникло по воле главной богини синтоистского пантеона — богини солнца Аматаэрасу. Она заложила и основы престола, который поэтому объявлялся таким же «вечным и нерушимым, как Небо и Земля».

Священная императорская династия образует в тэнноистской системе основу «кокукай».

К догмату о «божественности и непрерывности императорской династии» (бансэй иккэй) примыкает миф о добродетелях императора, осуществляющего великий идеал богини Аматаэрасу, воплощенный в «трех божественных регалиях» японской династии — яшмовых подвесках, зеркале и мече. Они тракуются следующим образом: яшмовые подвески — милосердие, зеркало — честность, меч — мудрость.

Считается, что только император может управлять страной, делая эти добродетели главными принципами политики. Императору присущи добродетели самой богини Аматаэрасу, поэтому императорское правление изначально не может быть несправедливым. Японцам внушали, что император непогрешим во всем, что касается религии, политики и морали, так как обладает непостижимой, мистической божественностью, позволяющей ему безошибочно видеть истинный путь своей страны и подданных. Этот путь, называемый «кодо» («императорский путь»), трактуется как идеал японского государства.

Одним из главных принципов тэнноизма был принцип «сайсэй итти» («единство отправления ритуала и управления государством»). Содержание принципа «сайсэй итти» наиболее полно раскрывается в официальной брошюре, опубликованной в 1937 г. и называвшейся «Основные принципы кокукай»: «Император посредством отправления религиозных ритуалов становится единым со своими божественными предками и, сливаясь с их духом, может вести подданных и умножать их процветание. Таким образом проявляется божественность императоров, которые правят страной. Поэтому почита-

ние богов императором и его управление государством, по существу, едины. Император передает божественные предначертания своих предков и тем самым проясняет великий принцип основания нации и великий путь, по которому должны следовать подданные... Другими словами, воспитание подданных неотделимо от религиозных ритуалов и управления государством».

Идеология тэнноизма использует и традиционную для Японии концепцию **«гармоничного государства»**, основанную на единении высшего с низшим — императора со своим народом. В синтоистских представлениях о «божественном», носящих следы культа предков, **не проводится четкой грани между «ками» (божествами) и человеком**, они в определенном смысле едины, как едины родитель и ребенок. Японская нация, таким образом, рассматривается как **одна большая семья**, а император выступает не как воинственный теократический правитель, навязывающий силой свою волю, а как **покровительствующий** всем без различия японцам **духовный отец и глава** нации. Подданным внушали, что отеческое чувство императора превосходит любовь родителей к своим детям: император с «великим божественным милосердием прощает проступки своим подданным».

В основе доктрины «гармоничного государства» лежала трактуемая в националистическом духе синтоистская установка на **гармоничные связи между божественным и человеческим**.

Представление об «императоре — отце нации» использовалось военно-бюрократическими лидерами довоенной Японии. Другое представление о нем как «олицетворении материнской заботы о нации» неоднократно использовалось оппозицией. Первое представление соответствовало **элитарно-иерархической** модели японского общества, второе — **общинной**.

В содержании и функциях института императорской власти на раннем этапе становления государственности в Японии можно проследить исторические параллели с египетскими фараонами, а также институтами «священных царей» государств Азии и Африки. Однако в Японии, в отличие от других священных царств, политическая деградация древней монархии не привела к ее исчезновению, а способствовала абсолютизации сакральных функций монарха на фоне потери им реальной власти верховного правителя.

Представления о царской власти в древнем Китае не допускали прямого обожествления личности императора и отличались от ближневосточных. Авторитетные конфуцианские мыслители не считали китайского государя божеством. Хотя он и носил титул «**тянь цзы**» — «**Сын Неба**»¹, его власть виделась ограниченной обстоятельствами и временем. Наиболее распространенное объяснение титула — **правитель волей Неба**. Согласно этим представлениям, Небо как бы усыновляет человека, давая ему мандат (тяньмин) на управление Поднебесной, причем мандат Неба незримо вручается человеку, который до времени может и не подозревать, что он уже законный государь. Поэтому государь не может отдать царство другому, ибо царство даруется Небом и отбирается Небом. Государь может только рекомендовать человека Небу, но не может заставить Небо отдать ему царство (Мэн-цзы).

В более позднее время развиваются представления об императоре как посреднике между Небом, Землей и человеком. «Государь, являясь исполнителем воли Неба, управляет сменой времен года и приводит их к завершению», он «дает всем возможность пребывать в состоянии человеколюбия (жэнь)». Эти представления легли в основу поздних конфуцианских идей о «святости» императора и его деяний, о его «божественном разуме», о его «священной добродетели» и «священной власти».

Но такое обожествление особы императора возлагало на него и большую ответственность за все, что происходит в стране. Как «посредник между Небом и Землей», он считался виновным во всех тех случаях, когда на страну обрушивались стихийные или социальные бедствия.

Понять сущность императорской власти в Китае невозможно, если пренебречь спецификой китайского

¹ Сохранилось предание, что перед восхождением на престол будущий основатель минской династии заснул под деревом. Вначале он лежал, раскинув руки и ноги, а зонтик лежал за его головой. Так он образовал подобие иероглифа «**тянь**» — небо. Затем он изменил позу, перевернувшись набок, откинув голову и раскинув руки: получился знак «**цзы**» — сын. Проходивший мимо ученый заинтересовался этими изменениями и прочитал иероглифы, образовавшие сочетание «**тянь цзы**» — «**сын Неба**». Он объяснил это знамение как пророчество о восхождении Чжу Юаньчжана на престол и тут же преклонил колени, приветствуя будущего императора.

видения святости. Это понимание лишено трансцендентных характеристик и по своей природе космично. В Китае сакральная и профанная (светская) области не отделены одна от другой, не иноприродны друг другу, как в западной иудео-христианской традиции, это скорее различные стороны единой реальности. Имманентизм этого представления выражался в том, что легитимность власти императора зависела от успешности выполнения им жреческих функций по поддержанию порядка в Поднебесной. Поэтому святость китайского императора проистекает не от какого-то трансцендентного источника или личной харизмы, и даже не от его формальной роли в стране, но от того, как он выполняет задачу гармонизации Поднебесной.

Из этого следует, что, хотя характерной чертой государственной власти Китая также являлась сакральность, при внешнем сходстве ее сущность в Китае и в Европе была различной. Европейский государь получал свой божественный статус при посредничестве церкви, в Китае же император сочетал в себе черты и верховного правителя, и верховного жреца¹. Это меняло саму суть его деятельности: он не просто отдавал приказания, но и придавал общественному организму некую жизненную силу. Иначе говоря, централизация власти в Китае была не просто политической, но и космической, социальной, нравственной и религиозной.

Китайский правитель не имел «права» управлять, а обладал лишь «Небесным мандатом» (тяньмин) на управление, иначе говоря, был наделен только обязанностями, которые подлежали обязательному исполнению. Действия императора должны были соответствовать принципам космического порядка, которые, в свою очередь, включали нравственные ценности, определявшиеся как «ли».

¹ Существует и другая точка зрения, что китайский император не был верховным жрецом, как этого требует модель священной монархии. И хотя он совершал ежегодно некоторые священнодействия, которые никто другой совершать не мог, П. Рул считает, что «китайский государь был священнослужителем не в большей степени, чем любой глава семьи в его царстве. Главной заботой государя было отправление культа своих предков, а большие государственные культы в основном воспроизводили культ предков и, возможно, возникли из него» (Rule P. Traditional kingship in China // Patterns of kingship and authority in traditional Asia: Publ. with the assistance of the Monash. univ. Publ. comm. / Ed. by Mabbett I.-L. 1985. p. 46—47).

На Западе король мог продать целую провинцию или отдать ее во владение дочери, мог заложить часть своих суверенных прав, скажем, право на осуществление юрисдикции в определенном районе и т. д. В Китае подобное было невозможно. Китайское общество не знало соединения власти и собственности правителя. «То, что китайский император обладал не правом, а имел лишь обязанность управлять, проявлялось в его ответственности за ошибки, допущенные правительством, — он был обязан признавать их в публичных заявлениях. Император брал на себя всю ответственность за нарушение порядка в общественной жизни и провалы в политике администрации»¹. Концепция универсального социополитического порядка, центр которого — верховный правитель, восходит в Китае к эпохе Шан (16—11 вв. до н. э.), о чем можно судить по надписям на черепаших панцирях. Императоры были ответственны не только за функционирование государственной администрации, но и за этикоритуальные устои общества. Централизация при таком осмыслении природы власти правителя означала не просто концентрацию политического контроля, но и руководство всеми сторонами социальной, культурной и духовной жизни общества. Следует говорить не о государственной религии, т. е. государственном контроле над религией, при котором император становится верховным жрецом, а о **нерасчлененности религии и политической власти**, или, иначе, о **религиозном статусе политического порядка**. Эти выводы вполне применимы и к другим восточно-азиатским государствам. В этом специфика дальневосточного региона.

Индуистские представления о царской власти заключаются в следующем. Принципы царственности обобщаются в Ригведе через образ царя богов Индры. Так, Индра именуется раджей богов, а раджа — **индрой людей**. Как Индра охраняет всю землю, так и царь должен охранять своих подданных. Как раджа богов Индра военный предводитель, так и царь — предводитель войска. Его священная задача — покорение мира и борьба со злом (асурами).

¹ См.: Bunger K. Concluding remarks on two aspects of the Chinese unitary state as compared with the European state system // Foundations and limits of state power in China / Ed by Schram S. R.-L.; Hong Kong, 1987. p. 317.

В раннем индуизме (в Ригведе) еще нет указаний на божественную природу царя. Титул раджи говорит только о близости функций, которые боги исполняли во вселенной, а царь — в своем царстве. Хотя царь в принципе мог рассматриваться и как ардхадева (полубог, герой), например, Пурукуша. В Ригведе царь сравнивается с Варуной, который своим могуществом поддерживает порядок во вселенной, верша суд над всеми тварями. Варуна — самодержец, царь (над миром, над богами и людьми) наставляет богов, и они следуют его приказам, творит мир и сохраняет его. **Особенностью ранневедического понимания царской власти является то, что она уподобляется божественной, но личность царя при этом не обожествляется¹.**

Характернейшей чертой индусской политики было **разделение обязанностей священника и царя**, четко фиксируемое в Ригведе. Можно сказать, что царская власть в ранневедический период была ограниченной, царствование могло быть благополучным, только если царь не нарушал привилегий брахманов, и жрец-пурохита, во время обряда помазания на царство символически дававший ему силу и власть, с помощью этого обряда оказывался неразрывно связанным с царем. В ведийских текстах подчеркивается взаимосвязь между священником и царем. **Личный священнослужитель царя — пурохита — постоянно находился рядом с государем. Священство и царство не должны противостоять друг другу.** Считалось, что если пурохита и царь не будут иметь «один ум и одну волю», то люди не смогут жить в мире и царством нельзя будет эффективно управлять. В этом принципе можно видеть особый стабилизирующий механизм и форму взаимного социального контроля действий друг друга, которая охраняла общество как от «священной тирании» брахманов (священства), так и от «аристократической тирании» кшатриев (царства). Но в ведический период статус кшатриев в этом «взаимоконтроле» был значительно выше, чем брахманов, а царя — чем пурохиты. Признавая приоритет брахманов над другими варнами в отношениях с миром богов, ведические тексты, однако, подчеркивали как нормальное их подчиненное земное

¹ См.: Singh S. D. The early development of kingship in pre-Muslim India // Patterns of kingship and authority in traditional Asia: Publ. with the assistance of Monash. univ. Publ. comm. / Ed. by Mabbett I.-L. 1985. p. 88).

положение, их роль духовных служителей при земных владыках¹.

Важнейшей обязанностью царя было подчинение Дхарме и защита ее. Поэтому он именуется «дхармасьягпта» — защитником Дхармы и «дхритаврата» — приверженцем священного закона. Царь подчинен власти Дхармы точно так же, как и все другие члены общества, и дает клятву выполнять свои обязанности перед ней.

Только в позднюю эпоху разрабатывается теория священной личности монарха, являющегося воплощением богов (Законы Ману, 7, 3—5). Согласно индуистским текстам, в глубокой древности не было монархии и люди жили счастливо, поскольку дхарма была запечатлена в их сердцах. Но из-за постепенной деградации человечества божественный закон оказался в небрежении и в обществе воцарился закон рыб, т. е. сильный пожирает слабого. И тогда боги, вложив в смертное тело частицу своей сущности, даровали людям царя для поддержания и восстановления дхармы. Поэтому отсутствие в стране царя в историческое время рассматривалось как состояние хаоса и трагедия для всех сословий, как возвращение общества к «закону рыб».

В поздневедическую эпоху царь начинает именоваться «дэва» — божество.

Индонезийский остров Бали, сохранивший уникальную материальную и духовную, в том числе политическую, культуру, считается своеобразным заповедником, где сохранилась индуизированная царская власть в том виде, в котором она существовала в государствах Юго-Восточной Азии в 5—15 вв. Однако вопреки индуистской традиции сакрального государства легитимность балийского правителя не определяется трансцендентностью, духовностью и религиозностью. На первый план выдвигается неиндуистский символ власти — царский крис (малайский нож, с пламеобразным лезвием). По малайско-индонезийским представлениям, крис — одушевленная субстанция, «альтер эго» его владельца, обладающий магической силой. Считается, что посредством его божественная сила передалась основателю династии Панджи Сакти.

Об автохтонных истоках царской власти свидетельствует лишь двукратное упоминание Панджи Сакти как бога («сихинг хьянг») в балийской династийной хронике «Бабад Булеланг» 19 в. Термином «хьянг» в австронезийских языках обозначают богов в качестве божественных предков, что показывает органическое единство двух категорий — предков и богов. Словом «сих» обозначают родственные чувства, испытываемые прародителями по отношению к правнукам. В общих балийских представлениях боги индуистского пантеона являются основателями космического порядка, однако непосредственная жизненная сила проистекает из общей линии предков — кавитана. Отсюда же черпает свою божественность Панджи Сакти. Не случайно и крис, и правнук, и прадед именуются одним словом «пайут». Оно означает, что правнук — реинкарнация прадеда, а крис — двойник последнего².

¹ Цит. соч. С. 91.

² Guernonprie J.-F. Rois divins et rois — guerriers: Images de la royauté à Bali // Homme. — P.; La Haye. 1985. — A 25. № 95. p. 48).

Для буддизма характерна концепция всемирного монарха (Чакраварти). Он стоит в центре Вселенной и возвышен до почти божественного сана. Чакраварти воплощает в себе не столько государственный, сколько религиозный принцип; он не столько правит, сколько блещет своими добродетелями и великолепием своего царствования. Чакраварти описывается как защитник своего народа и господин четырех стран света, правящий только в силу своей праведности, не прибегая к силе. Царь должен, обеспечив бедных и обездоленных необходимым для жизни, способствовать исчезновению грабежа и насилия и установлению закона — дхармы. Дхарма ставится выше царя. Категории учения (дхарма) и категории власти нерасторжимо переплетены: Будда призван властвовать с помощью дхармы (морального закона), а царь призван воплощать дхарму с помощью власти. Характеристики Будды и идеального царя очень схожи.

В буддизме различаются два типа высшей религиозной харизмы — харизма аскета-святого и харизма праведного буддийского царя. Согласно сутрам, великому человеку предназначено пойти по одному из двух путей: если он «покидает дом», то становится святым (архатом), если он «остается в доме», то становится царем, причем это равнозначная альтернатива.

Буддийский монарх обладает не столько «харизмой должности», сколько «личной харизмой». Чакраварти находится в прямых отношениях со всем народом, независимо от сословных делений, и не только не является вершиной социальной пирамиды, но, наоборот, в каком-то смысле снимает социальные различия, уравнивая всех своим монаршим «отцовством». Эта концепция идеологически преодолевала множественность местных очагов власти, служила опорой политической интеграции в противовес раздробленности и сепаратизму.

В ее основе лежит космология мандалы — ядра с концентрическими кругами, где ядро символизирует столицу, круги — административные провинции (первая, ближняя периферия), затем — вассальные княжества (дальняя периферия); вассалы — это почти независимые правители, «излучающие» отраженный (от монарха) свет. В центре — Чакраварти, который как «универсальный монарх» не претендует на контроль над территорией мелких правителей и не стремится их

уничтожить; последние суть тоже суверенные правители, но только с меньшей сферой влияния (менее интенсивным «излучением»). Каждое из зависимых политических образований представляет собой отражение центра, повторяет его модель, и вокруг этих малых центров складываются малые мандалы со сходной структурой.

В литературе часто упоминается наличие в буддизме «**договорной**» теории происхождения государства — как бы своеобразного варианта теории «общественного дого-

не может рассматриваться как секулярная теория. **Власть отдана правителю в силу признания его личной харизмы, его добродетелей и заслуг; и хотя прямого «небесного» происхождения власти нет, сакральный элемент просматривается уже в акте «избрания» и «договора».** Эта концепция прямо провозглашает Дхарму государственной идеологией, а буддийские моральные принципы — **нормами власти.** Буддийское государство, таким образом, оказывается не чем иным, как коллективным предпрятием по всеобщему спасению, а царь — высшим гарантом успеха на этом пути (он спаситель — Бодхисаттва). В таком контексте господствует убеждение в том, что **цель государства — чисто религиозная и «здешний» порядок, благополучие подданных — это только условие достижения нирваны.** Буддийский царь обещает «построить крутой мост над потоком сансары, и все люди устремятся по нему и достигнут блаженного состояния». Или же он ставит своей целью самому стать Буддой и «все живые существа увести из океана несчастий и перерождений»¹.

В северном буддизме махаяна высшая духовная и политическая власть сосредоточивается в руках **далай-ламы**¹, который становится фактически правителем Тибета. Во главе ламаистской духовной иерархии стоят панчен-лама (считается перевоплощением Будды Амитабхи) и далай-лама (перевоплощение Авалокитешвары, который отказывается от нирваны, чтобы служить всем живым существам). Со времен пятого далай-ламы (1617—1682) в Тибете устанавливается иерократическая система власти, своеобразная форма теократии. Как и римский папа, далай-лама соединяет в себе сак-

¹ Титул «далай-лама» традиционно переводится как Океан Мудрости. Далай (монг.) означает «океан», а лама (тибетск.) соответствует индийскому слову гуру — духовный учитель.

ральную и светскую власть, являясь верховным правителем и духовным авторитетом Тибета.

В исламе Бог рассматривается как источник власти. Община правоверных — это община божия (уммат Аллах), враги общины — это враги Бога. Поэтому община (умма) считается в исламском праве орудием легитимизации власти.

В исламе в принципе отсутствовало разделение на «кесарево» и «божие». Бог и есть кесарь, а глава мусульманской общины — Его наместник (халиф) на земле¹. Сам Мухаммад соединил в себе пророческое и царское служение. Правители после Мухаммада получили наименование «преемник посланника Господня». Первый халиф — Абу Бакр — категорически запрещал именовать себя «наместником Господним», но только «преемником посланника». «Ислам в идеале является теократией, а халифат — его земной политической формой»².

Халиф соединяет в своем лице функции первосвященника и воинского предводителя. Согласно аль-Маварди (974—1058), халиф должен быть избран группой в составе пяти или трех авторитетных лиц; принадлежать к племени курайш, быть справедливым и образованным в законе шариата, физически здоровым, опытным в государственных делах, храбрым и энергичным на войне. В обязанности халифа входят как задачи поддержания религиозного закона и охраны мусульман от ересей, так и утверждение власти ислама над теми неверными, которые отказываются от покровительства мусульманских владык, сбор налогов, назначение чиновников, «личное наблюдение за административной и религиозной деятельностью» (аль-Маварди).

Исламская традиция называет первых четырех халифов «правоправившими». В дальнейшем первоначальное представление о халифе как «преемнике посланника» заменяется идеей «наместника Бога». Титул наместника Господа, от которого решительно отказался Абу Бакр, утвердился при багдадском дворе Аббасидов. Так принципы халифата и доктринально сблизились с

¹ См.: Risvi S. A. A. Kingship in Islam: Islamic universalism through the caliphate // Patterns of kingship and authority in traditional Asia: Publ. with the assistana of Monash. univ. Publ. comm. / Ed. by Mabbett I. L. 1985. p. 110.

² Rosenthal E. Political Thought in Medieaval Islam. — Cambridge, 1962. p. 117.

принципами иных монархий Востока, в частности с византийской.

С 10 в. халифы все более утрачивают реальную власть, которая переходит к великим эмирам из иранского племени буидов. Халиф становится церемониальным правителем, к чему, однако, правовая мысль халифата относится терпимо. От буидов после 1056 г. высшая государственная власть переходит к сельджукским правителям, которым присваивается халифами титул султана.

Политические нужды требовали некоторой секуляризации государства. В государстве возник военно-административный аппарат, ставший все более независимым от халифа. Во главе этого аппарата стояли султаны. По мере его развития возникали совершенно светские институты власти, даже формально не связанные с религией (например, вазиров, катибов). Изменившаяся социально-политическая реальность нуждалась в теоретическом обосновании, и богословы развивают положение о перепоручении халифом своей светской власти (или ее части) султанам. Аль-Газали (1058—1111) указывал, что халифат символизирует единство исламского суннитского общества и его историческую преемственность, т. е. основы власти халифов проистекают из шариата, и потому халифат является единственной законной формой исламской государственности. И хотя действительными правителями отдельных частей страны стали султаны, законность их власти, по аль-Газали, проистекает из их верности халифу.

Когда в 1258 г. Хулагу-хан завоевывает Багдад и мусульмане попадают под власть иноверца, улемы поспешно выносят определение, что «справедливый неправововерный государь предпочтительней правововерного, но несправедливого»¹.

Так завершилась эволюция мусульманской теократической идеи о возможности соединения «божьего и кесарева», «царства от мира сего» с «царством не от мира сего». Из «преемников посланника» правители мусульман стали обычными государями, лучшим качеством которых считалась обычная человеческая справедливость. В дальнейшем историческая реальность и присутствующий ортодоксальному суннизму рационализм совершенно

¹ Whitting C. E. J. Al-Fakhri.-L. 1974. p. 14.

десакрализировали и уничтожили своеобразное создание раннеисламского пророческого духа — **халифат**, всемирную общину верующих во главе с соединившим светскую и духовную власть преемником посланника, родственным ему по крови халифом.

Одним из основополагающих догматов **шиитского ислама** стало учение об **имамате** — верховной власти в мусульманском государстве. Термин **«имамат»** происходит от арабского глагола **амма** — «стоять впереди», «руководить чем-либо». С утверждением ислама слово **имам** приобрело конкретное значение: **«предстоятель на молитве»**, **«духовный руководитель»**, и в этом значении оно употребляется в Коране. Вначале функции **имам** выполнял сам Мухаммад, а после его смерти — **халифы**. И поскольку халиф был не только предстоятелем на молитве, но одновременно и главой государства, то халиф-имам практически являлся единственным законодателем и высшим духовным авторитетом, верховным носителем духовной и светской власти. Отсюда функции **имам** — **имамат** — определяются как верховное руководство мусульманской общиной-государством.

Интенсивная разработка учения об имамате начинается после убийства халифа Усмана, с последующим за ним обострением борьбы за власть. Проалидская группировка пыталась обосновать права Али и его потомков на верховную власть. Основные доказательства необходимости имамата, его божественной природы и его принадлежности роду Али шииты черпали из Корана и хадисов. Согласно **шиитской традиции**, Мухаммад назначил Али своим «преемником» (халифа), «хранителем откровения», «имамом» верующих. К алидам перешла «божественная субстанция», что и дает им право на руководство общиной. Наблюдаются разные формы обожествления Али — от веры во «вселение» «божественного света» в род Али до прямого обожествления Али и его потомков. Крайние шииты считали Али «богом земли и неба, обитающим в облаках».

Религиозная концепция шиитов утверждает божественную природу верховной власти и имамата. Право на власть принадлежит только роду Али. Поэтому, когда в 260/874 г. исчез последний, двенадцатый, имам и начался период «малого сокрытия» (ал-гайба ас-сагир), вопрос об имамате приобрел весьма актуальное зна-

чение в связи с потребностью в практическом руководстве шиитской общиной. Шииты провозгласили «исчезнувшего» двенадцатого имама «скрытым» имамом и махди, который должен вернуться и восстановить погрязшие права потомков пророка. В период «малого сокрытия» связь между «скрытым» имамом и его общиной осуществляли «посланники» (сафиры).

После смерти в 940 г. четвертого сафира кончился период «малого сокрытия» и наступило «большое сокрытие» (ал-гайба аль-кабира), продолжающееся, как считают шииты, и поныне. Руководство шиитской общиной взяли на себя духовные авторитеты, которые претендовали на «чудесное» общение со «скрытым» имамом — «владыкой времени» (Сахиб аз-заман). Шииты-имамиты — последователи двенадцати имамов — полагают, что двенадцатый имам временно скрылся, но не оставил мусульман-шиитов без своего руководства, которое осуществляется через его представителей на земле. Часть шиитского духовенства утверждает, что в отсутствие сокрытого двенадцатого имама ответственность за руководство общиной возложена на знатоков ислама-улама, обязанных в силу этого активно вмешиваться в политику вплоть до принятия участия в руководстве государством.

К этой группе принадлежал аятолла Хомейни, разработавший известную концепцию вelayат-е факих (власти факиха), обосновывавшую необходимость ликвидации светской власти в Иране после свержения шаха как неперемненное условие «возрождения истинного ислама», как залог успеха исламизации, т. е. придания обществу истинно исламского характера.

Согласно шиитской доктрине, имамат есть божественное установление, своего рода продолжение пророчества. Как и пророчество, он не может быть выборным, т. е. зависеть от желания людей. Имамат рассматривается как эманация «вечного божественного света», а имамы — как преемники пророка, исполнители «божественного предписания». Шиитские имамы — это наместники (халифа) Аллаха на Земле, «врата», через которые можно приблизиться к нему.

Поскольку шиитский ислам исходит из сакральной природы власти, считается, что «люди религии» (например, в Иране), взяв на себя роль посредников между «ожидаемым» имамом (махди) и мусульманской общи-

ной, унаследовали религиозный авторитет и духовную власть шиитских имамов. Это сыграло существенную роль в консолидации оппозиционных сил вокруг иранского духовенства, противопоставившего светскому (профаническому) правлению шаха «священное», «исламское правление» — вelayat ал-факих, или ал-хукума ал-исламиyyа. Обновитель шиитской доктрины верховной власти аятолла Хомейни утверждает, что «исламское правление» — это исполнение «божественного повеления», оно не похоже ни на царское, ни на шахиншахское, ни на императорское.

Одна из особенностей политической доктрины Хомейни заключается в идее, что **монархия как форма правления незаконна и чужда исламу**. Он ссылается при этом на антимонархические настроения пророка и имамов, на стихи Корана (27:34), а также на хадис, согласно которому титул «царя царей» — самый богопротивный титул. Эта идея является принципиально новой в шиитской мысли. Согласно последней, де-юре любая форма правления в период великого сокрытия имама незаконна. Хомейни считает, что факихи могут осуществлять исламское правление так же блестяще, как это делал сам Мухаммад, поскольку они являются наследниками пророка и имамов.

Согласно доктрине Хомейни, все задачи махди выполняются факихами так же, как если бы сам махди выполнял их при своем новом явлении на Земле. Правление факихов — это «законное правление», где единственным правителем и законодателем является Аллах. Вместе с тем Хомейни вводит новую концепцию «исмы» (непогрешимости) как результата веры. В достижении ее активность проявляют сами люди, а не Бог, как это утверждается в классической шиитской традиции. Быть безгрешным способен каждый, кто укрепит свою веру в Бога. Тем самым стираются различия между пророком, имамами и человечеством, способным достичь абсолютного совершенства.

На основе представления о божественности имама Хомейни выдвигает идею: **человечество способно (перед Судным днем) достичь абсолютного правопорядка**. С образованием исламской республики, т. е. с установлением исламского правления, которое эквивалентно правлению факихов, или народа, достигается истинная законность. «Исламское правление» в Иране — это мо-

дифицированная традиционная доктрина шиитского имамата, попытка возрождения теократической власти.

Таким образом, теократия реализовалась в мусульманском мире в форме халифата и имамата. Правление Мухаммада полностью соответствовало исламскому пониманию теократии. Аллах непосредственно управлял общиной — государством через Коран и своего посланника. Затем власть Мухаммада перешла к халифам, которые утверждались в своем сане в ходе свободного волеизъявления мусульманской общины (иджма).

В основе шиитского учения об имамате также находится представление о божественности потомков Али и потому о богоданности и богооправданности всех проявлений их власти, как законодательной, так и политической. Наконец, теократический принцип лежит в основе многочисленных махдистских движений. Харизматические лидеры, объявлявшие себя махди, по существу, приобретали статус пророка. Они были прямо «посланы» Аллахом (махди — «тот, кого Аллах ведет прямым путем»), и подразумевалось, что они прямо с ним связаны. Суннитские махди, например Суданский, даже воспринимались их последователями как говорящие с Аллахом.

Таким образом, окинув взглядом историю человечества в целом, можно видеть, что в подавляющем большинстве культур религиозный авторитет и светская власть либо идут рука об руку, либо в той или иной степени прорастают друг в друга, вплоть до полного отождествления. Идея божественного происхождения и сущности земной власти не просто обладала огромной политической ценностью: в ней отразилось древнее архетипическое представление о господстве над человечеством высшей сакральной силы, которая предписывает единственно верные законы и нормы поведения. Теократическая модель общества, в которой совпадают духовная и социальная иерархии, естественно, выглядит идеальной с точки зрения религиозной концепции происхождения власти и государства. Поэтому охвативший весь мир процесс секуляризации и демократизации власти рассматривается сторонниками такой концепции как упадок и деградация.

Одним из крупнейших представителей традиционалистского, т. е. описанного выше, подхода к истории

общества является французский мыслитель 20 в. Р. Генон. У него мы встречаем решительную критику демократии, основанную на том принципе, что высшее не может происходить из низшего, духовное — из материального. Будучи убежденным антиэволюционистом, Р. Генон считает, что все в мире подчинено эманационному процессу, т. е. процессу нисхождения от высшего к низшему. Следовательно, истинная власть всегда приходит сверху, и именно поэтому она может быть легализована только с санкции власти духовной, т. е. той, которая стоит выше социальной сферы.

В процессе этого нисхождения политическую власть и тип общества определяют последовательно четыре сословия: духовная и сакральная элита, военная аристократия, буржуазия, концентрирующая свои интересы исключительно на экономике, и, наконец, **работники, «простой народ»**.

На примере известной нам истории можно утверждать, что традиционная иерархическая пирамида власти рухнула, и нисхождение прошло через все эти четыре уровня. Цивилизации, где правящее сословие основывало свою власть на сакральном «богоданном праве», и общества, управляемые военной аристократией, составляли, в сущности, единую фазу, которая завершилась с уходом великих европейских династий. В эпоху французской революции победу одержали принципы индустриализма и либерализма, к власти пришло буржуазное, плутократическое **третье сословие**. Социалистические и пролетарские движения, которые нашли свое логическое оформление в коммунизме и советизме, возвестили о приходе к власти последнего слоя этой иерархии — **четвертого сословия**.

По мнению Генона, само слово «демократия», означающее буквально «власть народа», полное самоуправление народа, включает в себе противоречие и не имеет никакого реального смысла. Не могут одни и те же люди быть управляющими и управляемыми, как не может (если использовать аристотелевские термины) одно и то же существо быть одновременно в состоянии «акта» и «потенции». Тем не менее власть имущие стремятся убедить народы, что их самоуправление реально. Эта иллюзия поддерживается с помощью таких средств, как «всеобщее голосование», «парламент», «общественное мнение».

Генон считает, что достойно распоряжаться властью может только элита, поскольку мнение большинства не может быть ничем иным, кроме как выражением некомпетентности. Здесь Генон солидаризуется с Лебоном, согласно которому элита выступает гарантом цивилизации, разума и противостоит толпе (или массе), движимой инстинктами. Иррациональные массы не могут обойтись без вождей. Сам феномен политического лидерства во многом является патологическим и опирается на элементы бессознательного в человеческой натуре, которые управляют движением масс. «Поведение толпы» отличается повышенной внушаемостью, легковерием, безответственностью и иррациональностью. Лебон выступал противником всеобщего избирательного права, так как оно чревато политическим контролем со стороны «суверенной толпы» — алогичного и импульсивного социально-психологического конгломерата, которому присуще «желание уничтожить общество в том виде, в каком оно существует». И одним из возможных средств борьбы против ее политического господства Лебон считал манипулирование ее действиями со стороны интеллектуальной элиты, которая сумеет использовать психологические механизмы заражения, подражания и внушения.

Власть толпы, так называемая демократия, это власть множественности, материи. В духовном мире во главе иерархии власти стоит Единство. Как только этот принцип Единства теряется из виду или отрицается, тогда остается чистая множественность, «толпа», тождественная материи. Поэтому демократическая эгалитарная тенденция, господствующая в современном мире, согласно традиционализму, представляет собой отпадение от Единого духовного принципа власти. Следствием этого является отрицание всякой иерархии и элиты, потому что демократия исходит из предположения, что любого индивидуума можно заменить другим индивидуумом, так как они все математически тождественны. Подлинная элита, с точки зрения традиционализма, может быть только духовной элитой. Поэтому демократия может возникнуть только там, где подлинной духовности более не существует, что и имеет место в случае современного мира.

Сакральность и власть, религия и политика — две главные ипостаси всякого общества. Многие религии

четко разграничивают мир на священную сферу, где царит праведный порядок, и профанную сферу, где царит хаос «голой силы».

Подводя итог вышеизложенному, следует подчеркнуть, что взаимопроникновение светской власти и сакрального не устраняется в процессе секуляризации общества. Оно просто видоизменяется, принимая иные формы¹. В дальнейшем мы увидим, как архетипическая символика нумена продолжает работать в условиях революционных преобразований общества, понижая мироощущение и сознание масс людей, искренне считающих себя атеистами. Будучи архетипическим прообразом всякой власти и одновременно смысловым и моральным основанием добровольного принятия власти группами людей, сакральный авторитет (либо его искаженное подобие) неотделим от политического господства, подобно тому, как человек неотделим от собственной тени. Тень сакрального всегда заброшена на политический организм власти, и сравнительно недавние пропагандистские заверения в том, что религия преодолена или будет преодолена с ликвидацией ее социальных корней, являются плодом механистической иллюзии. Квазирелигиозность все равно остается неизбежным спутником самого радикального секулярного государства. Точно так же и исторический процесс формирования отношений политического подчинения — господства и государственности уже в своих истоках тесно связан с древнейшими представлениями о сакральном.

¹ «... до сих пор в нашем мире сохраняются остатки прошлого и напоминания о некогда сакральном характере власти. Архиепископ Кентерберийский коронует английского монарха как защитника веры (*Defensor Fidei*), повторяя при этом все те же знакомые слова о том, что этот король или королева — монарх милостью Божьей (*gratia Dei*). Эти рудименты сакрализованной власти доставляют британцам большое удовольствие и напоминают им об историческом прошлом и величии их монархии. Но никто не воспринимает этот ритуал сколько-нибудь серьезно. Сакрализованная власть в Великобритании играет теперь декоративную роль...

В Америке вновь избранный президент во время инаугурации произносит клятву, держа руку на Библии. Священники, раввины и пасторы читают молитвы, как бы совершая ритуальную коронацию» (Кокс Харви. Мирской град. Секуляризация и урбанизация в теологическом аспекте. М., 1995. С. 44).

2.2. Религиозная реформа и политика

На быстрые и многообразные изменения всех сторон жизни религии реагируют, как правило, одним из следующих способов или каким-то их сочетанием. Первый способ сводится к игнорированию религией всех происходящих вокруг изменений и полному замыканию в собственном континууме. Это чаще всего приводит к ослаблению социальных позиций религии, избирающей такую стратегию, и утрате ею интегративной функции. Такой способ абсолютного неприятия мира находит свое выражение в пассивном сопротивлении религиозных групп.

Второй способ представляет собой форму активного воздействия на социальную действительность ради сохранения традиционных религиозных ценностей. Его можно наблюдать среди различных течений религиозного фундаментализма, пытающихся противостоять прогрессу и секуляризации.

Третий способ — попытки творческого восстановления традиции и реинтерпретации первоначального религиозного опыта. Этот способ может привести либо к фундаментализму и консерватизму в политике, либо к реформированию традиционной религии.

Четвертый способ состоит в широком использовании реформ и в приспособлении к новым ситуациям. Признается необходимость модернизации религиозной традиции, чтобы адекватно реагировать на изменения в окружающем мире. Религиозная реформа может осуществляться в рамках собственной традиции, но может носить и характер заимствования некоторых элементов из других религиозных традиций.

Пятый способ реагирования на социальные изменения заключается в радикальном реформировании и переинтерпретации собственных традиционных ценностей. В этом случае признается, что требуется нечто более радикальное, чем возрождение традиции или реформа, ретроградно апеллирующая к традиции и не выходящая за ее пределы. Так пятый способ перерастает в шестой, который сводится к полному отказу от собственной традиции с целью положить начало новому религиозному движению.

В научной литературе нет строгого определения

понятия «**религиозная реформа**». Этот термин с равным успехом применяют и к таким коренным изменениям сверху всей религиозной жизни, как, скажем, крещение Руси князем Владимиром, и к преобразованиям отдельных культовых форм и социально-религиозных институтов в рамках одной и той же религиозно-метафизической парадигмы, как, например, церковная реформа патриарха Никона. Поэтому мы дадим определение религиозной реформы так, чтобы оно распространялось на все подобные исторические прецеденты.

Под религиозной реформой мы понимаем любое значительное изменение в религиозной жизни масс людей, затрагивающее либо те или иные сущностные черты верований, представлений, обрядов и культов, либо всю их совокупность. В последнем случае, очевидно, можно говорить о системной религиозной реформе. Необходимо подчеркнуть, что, независимо от того, носит ли реформа в каждом конкретном случае системный характер, затрагивает ли она метафизическую парадигму религии или нет, ее неизменным результатом становится преобразование религиозных институтов общества в соответствии с содержанием перемен в мировоззрении.

Можно сказать, что религиозная реформа выполняет четыре основные функции, которые, согласно Т. Парсонсу, присущи всякому системному социальному преобразованию.

Для религиозной реформы характерны функции адаптации, целедостижения, интеграции и «удержания образца» (т. е. связи с традиционной религией).

Адаптация — это приспособление религиозных нововведений к существующей системе традиционных религиозных представлений и общественному сознанию.

«Удержание образца» традиционной религиозной системы означает, что функционирование реформы должно сохранять и воспроизводить основные структуры имеющейся религиозной традиции. Соблюдение этих требований обеспечивается прежде всего социализацией, приобщением всех поколений к религиозным ценностям, поддержанием образцов мотивации поведения и подчинения существующей власти. Функция «удержания образца» предполагает, что религиозная реформа проводится в рамках традиционной религии, сохраняет ее существенные элементы, ни в коей мере не являясь ее абсолютным отрицанием.

Функция целедостижения связана с тем, что любая реформа служит определенной цели — мистической или политической.

Интегративная функция обеспечивает координацию между политической и традиционно-религиозной системой, с одной стороны, и религиозными нововведениями — с другой.

Религиозные реформы, преследующие политические цели, могут объективно разрушать традицию. Так, Реформация в Западной Европе разрушила католическую религиозную систему, заменив ее протестантской. Религиозная реформа может также отторгаться социальной и религиозной системой, если она не учитывает интересы влиятельных политических сил. В таком случае она постепенно сходит на нет и происходит реставрация старой религиозной системы.

По способу осуществления религиозная реформа бывает проводимой сверху (Эхнатон, патриарх Никон) и снизу (М. Лютер). Реформирование религии сверху происходит в тех случаях, когда социально-политическая обстановка вынуждает правителя или официального духовного лидера к переменам в религиозной практике, а также тогда, когда правитель обладает сильной индивидуальной харизмой и мистическим видением. Снизу реформа осуществляется обычно тогда, когда стремление к преобразованию религиозной жизни общества связано с недовольством широких масс народа социально-политическим статус-кво. Реформаторская инициатива, идущая снизу, быстро обретает широкий социальный резонанс и становится лозунгом массового движения, преследующего не только религиозные, но и чисто политические цели, например, обретение нацией государственной независимости или разгром враждебной политической группировки.

Религиозная реформа может решать задачи политической реформы, способствовать совершенствованию политической системы общества. Г. В. Ф. Гегель в «Философии истории» отмечает значительную роль Реформации в установлении демократической государственности в странах Европы. Реформация, по мысли Гегеля, была необходимым звеном в процессе либерализации и философизации общественного сознания европейцев. Она способствовала и установлению зрелого и свободного индивидуального сознания, характерного для европейского менталитета. Причины полити-

ческих бурь и прежде всего Великой Французской революции Гегель видит в том, что в католических странах Европы не произошло тех глубоких внутренних перемен, которые привнесла Реформация в те страны, где она победила. **Революция, согласно Гегелю, решает те же задачи, что и Реформация, но на внешнем уровне (в плане действия, а не сознания), путем насилия и бесчисленных жертв.**

При том, что построения Гегеля в данном случае страдают некоторой искусственностью и предзаданностью, необходимо отметить **реальную неразрывную связь между религиозными и политическими преобразованиями.** Но не стоит думать, что сущностное содержание религиозной реформы сводится только к тому, что не выходит за рамки позитивного момента общественной жизни. Не будем забывать, что сфера религии — это область сакрального, область соприкосновения с иной реальностью. И, рассматривая религиозную реформу под этим углом, мы должны видеть в ней **переход в новый план взаимоотношений со священным.**

Тогда необходимо вскрыть **основные структурные моменты религиозной реформы как этапа в диалоге человечества и сакрального.**

Основные структуры религиозной реформы

1. Очищение высших сакральных значений

Религиозная реформа непосредственно вызывается **кризисом идентичности сакральных значений.** Суть этого кризиса состоит в том, что священное содержание, зафиксированное в символах религиозной традиции, **искажается социальной действительностью.** Историческое христианство, воплощенное, к примеру, римско-католической церковью, заметно отличается от аутентичного христианства времен апостолов.

Первая реакция религиозных реформаторов на кризис идентичности — **вернуться к изначальным истокам религии, отделить «зерна от плевел».** Это желание «начать все сначала» связано с архетипической идеей вечного возвращения к тому пункту в мифическом прошлом, когда из первоначального хаоса явилась в чистом, еще не запятнанном виде система высших сакральных значений. Реформатору надо, во-первых, **определить «великую точку отсчета»** и, во-вторых, **очистить сакральное ядро от более поздних наслоений.** Поэтому не случайно европейская Реформация сопровождалась переводом Писания на национальные

языки — общей потребностью было узнать и понять его содержание и сакральный смысл.

2. Рационализация.

В сущности, акт очищения высших значений характеризуется двойственностью: с одной стороны, он возносит традицию на предельно высокую ступень, решительно порывая с рутинной ее повседневных, профанных проявлений, а с другой — он отсекает от нее все эмоциональное, чудесное, мистическое.

Совершая рывок в область высших смыслов, реформаторы отбрасывают народную эмоциональность ради высших интеллектуальных эмоций, жертвуют «популярным» мистицизмом ради высшей мистики освобождения, трансцендируют привычное присутствие священного. Поэтому и оказывается, как это ни парадоксально, что восстановление изначального *sacrum* сопровождается его рациональным осмыслением.

Рационализация христианства в период Реформации проявилась уже в том, что разрыв с католической традицией привел к отказу от мифологии, к демифологизации христианства, «расколдовыванию» (М. Вебер) мира.

Рационализация религиозной системы может вызывать существенное изменение в ее этике по отношению к миру. Так, результатом протестантской трансцендентализации Бога стало парадоксальное сочетание высвобожденной мирской активности с обнадеживающим ожиданием благодати. Акцент на предельной трансцендентности оборачивается признанием будничной мирской прагматики, акцент на неисповедимости божественной воли — противоположным по духу оправданием свободной деятельности человека.

3. Возвращение сакрального в мир

Этот структурный момент религиозной реформы состоит в том, чтобы уже обновленную сакральную систему вернуть в мир, совершить обратное «низведение». Иначе говоря, должны произойти обмирщение обновленного сакрального или сакрализация нового социального мира.

Религиозная реформа, в сущности, меняет именно соотношение священного и мирского в обществе, создавая новый континуум духовной и практической жизни. Очищенные, приведенные к оригиналу «формулы и символы» сакрального должны быть опущены в новую социальную реальность, из которой устранены

все факторы, мешавшие их адекватному восприятию. Таким образом, реформа пересоздает и перекраивает не только религиозную сферу, но и всю жизнь социума, индивидуальное пространство-время личности, этику, целеполагание и деятельность человека в мире.

Принявшее новый облик сакральное освещает всю социальную жизнь новым светом. Так, например, религиозная реформа Эхнатона, о которой подробнее будет рассказано ниже, оказалась основанием глубоких перемен в жизни египетского общества, была связана с постройкой новых городов, революцией в изобразительном искусстве и т. д. Победа протестантизма в странах Европы сделала возможным формирование особого типа мировоззрения, соединяющего в себе христианскую этику и посюстороннюю, прагматическую систему ценностей. Церковная реформа патриарха Никона разрушила атмосферу крайнего социального консерватизма, присущую дореформенному русскому обществу, и тем самым расчистила подходы к модернизациям, сближению с Европой и послужила основанием начавшемуся при Петре I процессу секуляризации.

Рассмотрим теперь подробнее крупнейшие религиозные реформы в истории человечества.

Древнейшей из известных в истории человечества религиозных реформ является реформа египетского фараона Эхнатона (Аменхотепа IV). Аменхотеп IV стал египетским царем около 1400 или 1375 г. до н. э. Его семнадцатилетнее правление связано с наиболее резким столкновением двух могущественных группировок правящего класса. Инициаторами решительного, противоборства были лично связанные с царской семьей выходцы из многочисленного служилого слоя. Наиболее удачливые его представители, выдвинувшись на службе, упрочили свое положение во всех сферах египетского административного и хозяйственного аппарата и стали стремиться оттеснить старую потомственную знать от источников власти и богатства. Во главе этой группировки стоял сам фараон, надеявшийся с ее помощью еще более укрепить свою самодержавную власть.

Значительным влиянием обладало и могущественное фиванское жречество, неразрывными узами связанное со старой потомственной знатью и со жречеством местных культов. Наиболее серьезным противником «новой знати» и самого Аменхотепа IV стало жречество верховного египетского бога Амона-Ра.

С целью лишить жречество влияния и подорвать его могущество Аменхотеп IV и произвел свою религиозную реформу. Суть ее заключалась в том, что вместо традиционных культов многочисленных богов — и прежде всего культа Амона-Ра — был введен единый общегосударственный монотеистический культ Атона — божества, почитаемого в образе солнечного диска с отходящими от него лучами — руками, дарующими стране все блага жизни. Фараон провозглашал себя единственным сыном нового божества. Естественно, что реформа вызвала резкое сопротивление жречества. Тогда царь, сменивший свое имя на Эхнатон, покинул Фивы и приказал в 300 км к северу от этого центра почитания Амона-Ра основать новую столицу — Ахетатон. Новые личные имена получили члены семьи фараона, его сановники, если в состав их имен входило имя Амона или некоторых других старых египетских богов. Имена божеств на памятниках, в гробницах и т. д. стали уничтожаться.

Смысл реформ фараона сводился к борьбе за власть с аристократами и жрецами. Даже установление монотеизма было, в сущности, выражением стремления к единовластию. Так как реформы Эхнатона не прино-



Рельеф с изображением семьи Эхнатса
(16 в. до н. э. Новое царство)

силы народным массам ни политического, ни экономического облегчения, они повсеместно были приняты народом с полным равнодушием.

Однако с того момента, когда Эхнатон начал искоренять культы местных богов, он натолкнулся на недовольство народных масс. Культ Атона не имел корней в традициях и представлениях не только знати, но и всего египетского народа. Между тем народные массы именно Амона-Ра считали своим заступником и прибежищем. В то же время между знатью, стоявшей за Амона, и знатью, стоявшей за Атона, не было действительно непримиримых противоречий. Поэтому за периодом передела власти и сфер влияния неизбежно должен был последовать период соглашения между враждовавшими силами. После безвременной смерти Эхнатона культ Амона был полностью восстановлен, а двор нового фараона покинул Ахетатон и был возвращен в Фивы. М. Вебер, оценивая социальный смысл реформы Эхнатона пишет, что в ней нашла выражение **«практическая потребность монарха, стоящего во главе бюрократического объединенного государства, сломить посредством устранения множества богов могущество жрецов и, возвысив царя до уровня высшего служителя бога Солнца, восстановить прежнюю власть обожествленного фараона»¹.**

Переход от политеизма к монотеизму, составлявший содержание реформы Эхнатона, в силу перечисленных выше социальных причин не принял необратимого характера. Вероятно, это было связано и с тем, что Эхнатон, древнейший монотеист и неповторимая харизматическая личность, был очень далек в своих религиозных устремлениях от духа народной веры Египта. Культ Атона был слишком абстрактным и умозрительно-поэтическим для вещного сознания египтянина, не готового к принятию монотеизма. С другой стороны, Атон как божество солнца все же оставался природным, языческим божеством, хотя и единым. В итоге реформа не сработала, монотеизм не привился, народ, предводительствуемый жрецами, вернулся к прежним богам.

Совершенно иной была ситуация, в которой оказался другой великий реформатор — князь Владимир Святославич, сделавший христианство государственной ре-

¹ Вебер М. Социология религии (типы религиозных обществ). — В кн.: Макс Вебер. Избранное. Образ общества. М., 1994. С. 95.

лигией Руси (80-е гг. 10 в.).

Когда в средние века возникала потребность в адекватной религиозной идеологии, она могла быть реализована не только за счет внутренних возможностей, но и за счет внешних. В тех случаях, когда у какой-либо социальной общности появлялась необходимость в замене прежних языческих верований, становившихся анахронизмом, религиозными верованиями нового типа, могли быть произведены заимствования у соседей, уже располагавших такими верованиями. Верхи общества, заинтересованные в обновлении веры, останавливали свой выбор на одной из имевшихся уже поблизости религий. Вопрос же выработки новой религии, достаточно сложный и требующий для своего решения длительного времени, естественным образом отпадал.

Этот выбор может показаться произвольным лишь на первый взгляд. В действительности он жестко обусловлен. Выбор диктуется принадлежностью данного социального сообщества к определенному геополитическому региону. Кроме того, оказывают влияние налаженные с теми или другими странами политические, торговые, культурные связи.

В конце 10 в. перед такого рода выбором оказалась и Киевская Русь. Когда возможности религиозной реформы внутри страны были в значительной мере исчерпаны и не принесли ожидаемых результатов, взоры правящей верхушки обратились к соседним странам. Подходящие религии у них имелись. У волжско-камских булгар был распространен ислам, у хазар — иудаизм, в Византии и Западной Европе — христианство, в котором явственно обнаруживались восточный и западный центры (Константинополь и Рим).

Эти религии уже начали стихийно распространяться на Руси. Но приемлемость их для восточнославянских племен была неравнозначной. Иудаизм нес на себе груз наследия, полученного от древнееврейской религии. Некоторые традиции прошлого, от которых он так и не смог избавиться, особый статус еврейского народа в его взаимоотношениях с Богом сильно ограничивали иудейский прозелитизм. «Иудейство со своим новым универсальным богом, — писал Ф. Энгельс, — тоже сделало попытку стать мировой религией. Но дети Израиля оставались все время аристократией среди верующих и обрезанных...»¹. Ислам же, в большей мере ориенти-

¹ Маркс К., Энгельс Ф. Соч. Т. 19. С. 313.

рованный на миссионерство, обладавший большей мобильностью и сумевший быстро распространиться на значительных территориях, воплотил в себе характерные особенности менталитета восточных кочевых племен.

Наиболее подходящей религией оказывалось христианство. Оно не содержало таких компонентов, которые создавали бы ему трудности в Восточной Европе. В «Повести временных лет» сказано, что когда болгары мусульманской веры описывали перед князем Владимиром особенности своей религии, он с удовольствием их слушал. «Но вот что было ему нелюбо: обрезание, воздержание от свиного мяса и от питья; и сказал он: «Руси есть веселие пить, не можем без того быть». Скорее всего, христианство достаточно широко распространилось на Руси еще до знаменитого события «испытания вер». Есть сведения о появлении христианства в среде восточных славян уже в конце 8—начале 9 вв.

Первоначально воспринимавшаяся, по-видимому, формально, эта религия со временем обретает приверженцев. В Киеве строится церковь св. Ильи — на Подоле. К христианству начинает склоняться и княжеская власть. Немало лет правила государством принявшая в Константинополе христианство княгиня Ольга. Существует предположение, что христианином был и Ярополк, ее внук. Он правил в Киеве в 972—980 гг. и был непосредственным предшественником Владимира Святославича. Христианство явно имело преимущества перед своими конкурентами — исламом и иудаизмом. Киевская Русь уже была предрасположена к его принятию.

Складывавшиеся в Киевской Руси религиозные связи с соседями, в сущности, лишь дополняли другие формы связей. И, опять-таки, отношения Киевской Руси с христианским миром (экономические, политические) постепенно приобретают большую прочность и разносторонность, чем с мусульманским и тем более с иудейским (в 965 г. Хазария была разгромлена войском Святослава Игоревича). Русь явно тяготела к Византии.

В таких условиях совершался выбор религии, к которому были причастны Владимир Святославич, получивший от церкви прозвание Креститель, и его окружение. Существовавшая какое-то время религиозная альтернатива разрешилась однозначно. Христианство стало не просто религией князя или даже верхушки

государства, оно было превращено в официальную, государственную религию.

Каждая из мировых, наднациональных религий объединяла разрозненные племена в политические и религиозные сообщества. Подключение к существовавшим уже сферам распространения той или иной религии новых социальных организмов имело для них значительные последствия не только в настоящем, но также и в будущем.

Принятие Киевской Русью христианства в его восточном варианте способствовало ее сближению с Византией, явилось фактором политического и культурного единения Киевской Руси с Византией, Болгарией, Сербией. В то время Византии принадлежало лидирующее положение в христианском мире, и это, видимо, не в малой степени повлияло на выбор князя Владимира.

Около 988 г. Владимир крестился сам, крестил своих бояр и под страхом наказаний заставил креститься киевлян и всех русских вообще. Формально Русь стала христианской. Погасли погребальные костры, на которых сгорали убитые рабыни, угасли огни Перуна, требовавшего себе жертв. Но долго еще по деревням насыпали курганы, тайно молились привычным богам, справляли буйные языческие праздники. Язычество не исчезло, оно слилось с христианством, а церковный календарь христианства наложился на языческий календарь народной веры. Получился плодотворный и жизнеспособный сплав. Началось паломничество в Киев византийских монахов, которые стали первыми переводчиками на древнеславянский язык священных книг и распространителями в народе культуры и идеалов христианства.

Следующим крутым поворотом в религиозной жизни русских людей стал церковный раскол, вызванный реформой патриарха Никона (царствование Алексея Михайловича, 17 в.).

Необходимость церковной реформы была вызвана многими причинами. Москва претендовала на роль центра православия, хранилищницы чистоты христианской веры. Считалось, что книги, напечатанные греками после падения Константинополя (1453 г.), «все растленны суть и римских ересей наполнены», греческое «православие пестро стало от насилия турецкого Магмета»; напротив, «в нашей России у благочестивых

князей и царей все было православие чисто и непорочно и церковь не мятежна».

Таким образом, в России считали еретиками и веротступниками всех православных, которые не принадлежали к русской церкви. Православных греков ругали за латинство (Флорентийская уния) и то, что они подверглись пагубному влиянию «неверных». Примечательно, что страшные для того времени обвинения в ереси были взаимными. В середине 17 в. Москву потрясло известие, что на святом Афоне греческие монахи сожгли русские богослужебные книги как еретические. Надо было делать выбор. Нужна была реформа церкви. В ней было заинтересовано и государство. Расхождение в обрядах и в церковной жизни Русского государства и православного Востока не способствовало укреплению престижа «третьего Рима». Поэтому само существование России как стремительно развивающегося государства с широчайшей исторической перспективой требовало перестроить богослужение и приблизить переводы священных текстов к греческим источникам.

Поскольку не было единой редакции древнерусских богослужебных книг (во время их переписывания допускались ошибки, опiski, пропуски), решено было взять за образец греческие оригиналы:

Церковная реформа преследовала следующие цели:

1. Устранение различий в богослужебной практике между русской и греческой церковью. Это способствовало улучшению связи с восточными православными церквями и расширению возможностей политического влияния России в христианском мире.

2. Введение единообразия в церковном богослужении на территории всей России.

На проведение церковной реформы в немалой степени повлияло воссоединение Украины с Россией. Богослужебные тексты и обряды православной церкви Украины более соответствовали греческим, чем русские. Поэтому правительство, понимая значение религиозного единства, укреплявшего единство политическое, стало на путь церковных преобразований.

По указанию патриарха Никона были напечатаны новые богослужебные книги, заново переведенные с греческого. Их текст незначительно отличался от старых и все это никак не угрожало основам православия

и не вносило существенных изменений в религиозные догматы.

Наиболее существенные новшества коснулись церковных обрядов. Никон заменил обычай креститься двумя пальцами троеперстием, велел произносить слово «аллилуйя» не дважды, а трижды, двигаться вокруг аналоя не по солнцу («посолонь»), а против солнца. Изменениям подверглась одежда священнослужителей и монахов.

Для утверждения церковных новшеств Никон обратился к восточным патриархам и к церковному собору. Собор, созванный в 1654 г., одобрил реформу. В 1655 и 1656 гг. состоялись новые соборы, на которых были отлучены от церкви все противящиеся церковной реформе.

Церковный собор 1666—1667 гг., объявив проклятие всем противникам реформ, положил начало расколу в русской церкви. После собора споры между сторонниками и противниками церковной реформы были перенесены в гущу народных масс, и чисто религиозное движение приняло социальную окраску.

Таким образом, следствием церковной реформы стало религиозное движение за реставрацию старины (старообрядчество). Старообрядчество — сложное движение, объединившее различные социальные группы (крестьян, духовенство, стрельцов, бояр). Под лозунгами старообрядчества выступили социальные группы, преследовавшие совершенно разные цели. Крестьяне боролись с начавшимся процессом закрепощения и формирования дворянского государства. Реформа требовала от духовенства усвоения новых элементов в обрядности и разучивания измененного текста молитв, что рассматривалось как однозначное отступление от православия. Бояре и стрельцы, примкнувшие к старообрядчеству, таким образом выражали протест против государственной централизации и формировавшегося абсолютизма.

Самые лозунги старообрядчества были противоречивы. Старообрядчество то призывало к открытой вооруженной борьбе с самодержавием, поскольку к свите Антихриста стали относить не только Никона, но и царя Алексея Михайловича, то было символом пассивного непротивления злу. Жестоко преследуемые старообрядцы подвергали себя самосожжению («гари»). По мысли старообрядцев, это были акты очищения от «ни-

конианской мерзости». Только в течение 1675—1695 гг. зарегистрировано 37 «гарей», во время которых погибло не менее 20 тыс. человек.

Как мы видим, церковная реформа патриарха Никона была очень умеренной. Она ни в коей мере не затрагивала основ вероучения, роли церкви и священства в жизни общества. Она не сравнима с религиозной реформацией на Западе ни по каким параметрам. И все же она вызвала раскол в русской православной церкви, который имел глубокие социальные последствия. С этого времени общественный раскол, как следствие церковной реформы, будет сопровождать всю историю России и сказываться даже на событиях современности.

Но наиболее значительной из всех религиозных реформ стало возникновение в рамках христианства протестантизма. Это событие известно в истории под названием Реформации.

Реформация — массовое религиозное и социально-политическое движение, распространившееся в 16 в. по всей Европе. Оно началось как попытка реформировать римско-католическую церковь. Результатом ее стало возникновение сразу нескольких новых церквей и религиозных традиций: лютеранской, кальвинистской, англиканской анабаптистской, антитринитаристской. Все они характеризовались антикатолической направленностью и в своей совокупности образуют протестантизм.

Начало движению было положено в Германии в 1517 г., когда М. Лютер обнародовал свои «95 тезисов», а завершилось оно во второй половине 16 в. официальным признанием протестантизма.

В истории католической церкви в период средневековья было множество попыток ее реформировать. Но термин «Реформация» впервые появился в 16 в.; он был введен сторонниками реформы для выражения их идеи о том, что церковь необходимо вернуть к ее библейским истокам. В свою очередь, римско-католическая церковь рассматривала Реформацию как мятеж, революцию. Понятие «протестант» возникло как общее наименование для всех сторонников Реформации.

Долгое время в литературе бытовало традиционное представление о том, что в начале 16 в. европейское общество и церковь находились в состоянии глубокого кризиса. Ряд проблем морального и теологического характера, которые церковь не могла разрешить соб-

ственными силами, настоятельно требовали осуществления серьезных реформ. И, следовательно, Реформация была абсолютно неизбежна.

Современные исследователи рисуют иную картину. Общество и церковь в начале 16 в. были относительно стабильны, хотя их существование не было беспроblemным.

Политическая реальность того времени характеризовалась прежде всего наличием в Европе Священной Римской империи — сложного образования, границы которого постоянно менялись, а отношения между императором и местными правителями также были весьма неопределенными. Ощущалась необходимость большей рациональности и эффективности управления.

Государства, составлявшие империю, находились в процессе динамичного развития. Их правители стремились получить как можно большую независимость от императора, при этом сохранив равновесие между собственной властью и властью местных сословно-представительных органов.

Растущая потребность в материальных ресурсах делала императора зависимым от местных правителей, которые, в свою очередь, зависели от своих ассамблей.

Города также характеризовались неопределенным статусом. Многие из них уже стали жизненно важными торговыми и финансовыми центрами, в то время как их политический вес оставался незначительным. Рост трения между городами и местной властью, нуждавшейся в налогах, поступающих от городов, но не желавшей удовлетворять их политические запросы.

В центре социальной жизни стояла католическая церковь. Она была крупнейшим землевладельцем; она контролировала образование; она обладала собственной юрисдикцией; она утверждала принципы, на которых строились управление, организация общества, брак и семья. И, помимо всего этого, церковь была хранителем вечной истины и опорой человечества в деле спасения.

Накануне Реформации церковь была вполне жизнеспособной, располагая лояльностью и преданностью населения. Очень популярно было паломничество. В городах постоянно выступали проповедники, а недавнее изобретение — книгопечатание — расширило возможности обеспечения духовной литературой читающей публики.

Были и проблемы. Церковная иерархия не вполне могла удовлетворять духовные запросы народа. Высшее духовенство в основном по своему социальному происхождению принадлежало к знати, и свое положение церковные иерархи рассматривали главным образом как источник богатства, престижа и власти. Это было особенно характерно для Германии, где большинство епископов были одновременно и правителями.

Столь же неоднозначным было и положение низших церковных чинов — приходских священников. Для того, чтобы стать священником, хватало минимальной квалификации: умения худо-бедно читать по-латыни и служить мессу. Жалование было низким. Во многих приходах вообще не было священников, а пастырские обязанности выполняли еще менее образованные кюре.

В этой обстановке раздавалось много голосов за реформу церкви. Чувствовалось, что церковь слишком всемирна, папа слишком далек в своем Риме, священники слишком алчны, а народная вера слишком вульгарна. Особенно протестовали против сложившегося положения гуманисты во главе с Эразмом Роттердамским. Они были убеждены в том, что церковь уводит народ прочь от простой и чистой религии Христа. Их возмущала сложность схоластических построений теологов, вульгарное пристрастие к реликвиям простых людей, роскошная жизнь иерархов. Они считали, что жизнь христианина должна проходить в простом подражании жизни Христа.

Десятилетия, предшествовавшие Реформации, характеризовались также **ростом вмешательства церкви во все сферы общественной жизни**, которое стало рассматриваться ее критиками как чрезмерное. В городах советы горожан стремились взять под свой контроль систему образования, вопросы морали, заботу о бедных — все это ранее контролировала церковь.

Была ли Реформация неизбежной? Состояние империи и церкви накануне Реформации не обнаруживает признаков глубокого кризиса. Была некоторая напряженность, но ее едва ли можно назвать фатальной. Несмотря на весь критицизм и антиклерикализм, не было радикальных выступлений против церкви как таковой вообще. Критики требовали изменений и реформ, но не революции. В таком состоянии общество и церковь вполне могли продолжать существовать еще десятилетия.

Реформация началась с борьбы с индульгенциями, или отпущениями грехов, которые церковь продавала за деньги. Именно этому вопросу были посвящены 95 тезисов Мартина Лютера.

У Лютера, священника и преподавателя теологии Виттенбергского университета, были сомнения насчет теологических оснований и практики раздачи индульгенций, и он воспользовался формой академических тезисов с тем, чтобы начать схоластический диспут. Но то, что задумывалось как академическая дискуссия, приобрело общенародную популярность, поскольку гуманисты всей Германии с энтузиазмом подхватили нападки Лютера на систему индульгенций и много сделали для того, чтобы донести лютеровские тезисы до широкой публики. Кроме того, Лютер затронул тему, политически очень болезненную. Нападая на торговлю индульгенциями, он задел налоговые интересы и папы, и курфюрста Бранденбургского.

Католическая церковь ответила на заявление Лютера с поразительной быстротой. В феврале 1518 г. против него было выдвинуто обвинение в ереси. Лютеру было предписано срочно явиться в Рим на допрос, но вмешательство территориального правителя — саксонского курфюрста — привело к тому, что разбирательство перенесли в Аугсбург. Встреча Лютера с присланным папой кардиналом не принесла соглашения. В начале 1520 г. папа в своей булле осудил Лютера как еретика, «чьи речи оскорбительны для слуха» и дал ему 60 дней на раскаяние. В ответ Лютер составил широкую программу религиозного обновления. В январе 1521 г. он был отлучен от римско-католической церкви.

Эти события и послужили началом Реформации. Как видим, в центре в этот период находилась только фигура Лютера.

Но вскоре появились и другие выдающиеся деятели, чьи имена навсегда остались в истории связанными с идеей Реформации. По мере того, как движение распространялось, становилось все очевиднее, что, несмотря на общность реформистов в их оппозиции по отношению к римско-католической церкви, у них нет единства в вопросах теологии. Различия целей и взглядов становились все отчетливее.

Первые расхождения проявились в 1522 г., когда Карлштадт, коллега Лютера по университету, публично выразил несогласие с ним по вопросу о содержании

необходимых реформ. Но гораздо жестче споры стали два года спустя, когда Томас Мюнцер опубликовал свои памфлеты, направленные против Лютерова понимания реформ, в которых обвинил Лютера в измене общим идеалам.

Весной 1525 г. Мюнцер присоединился к крестьянскому восстанию, начавшемуся в центральной Германии, и стал его духовным вождем. Отныне во всех его памфлетах категорически утверждается: истинная церковь может утвердиться только через страдание, она абсолютно враждебна миру безбожных и богатых людей. Остается сомнительным, было ли большинство крестьян действительно затронуто Реформацией. Но Лютер написал пару едких памфлетов, направленных против крестьянства. Это означало фундаментальный отход программы религиозных реформ от самой насущной из социальных проблем того времени.

Третьей крупной фигурой в Реформации, наряду с Лютером и Мюнцером, был Ульрих Цвингли, приходской священник и теолог-самоучка из Швейцарии. Проблема, по поводу которой у Цвингли возникли расхождения с Лютером, была связана с интерпретацией таинства причастия в протестантизме. Лютер утверждал, что имеет место реальное (физическое) присутствие плоти и крови Христа в хлебе и вине причастия, а Цвингли считал, что это присутствие чисто спиритуальное. Спор начался в 1525 г. и продолжался несколько лет.

Еще одно разделение между сторонниками Реформации связано с появлением группы, которую современники называли «анабаптистами». Этот термин, означающий «перекрещенные» (имеются в виду взрослые, окрещенные в младенчестве), указывает на то, что, по мнению анабаптистов, крещение должно происходить не в детстве, а в зрелом возрасте и быть результатом сознательного выбора. Однако эта проблема была второстепенной. Гораздо важнее было убеждение анабаптистов в том, что большинство реформистов недостаточно серьезно относится к идее возвращения исторического христианства к библейским истокам. Для самих анабаптистов наиболее принципиальным было личное следование Христу, выраженное в сознательном желании креститься, и, таким образом, церковь рассматривалась ими как добровольное объединение верующих.

Первоначально анабаптисты и сторонники Цвингли

были едины; затем между ними произошел разрыв. Ход перемен в середине 1520—1530-х гг. у многих вызывал неудовлетворенность и нетерпение. Он был с их точки зрения слишком медленным, несмотря на то, что теологическая атмосфера тех лет становилась все оживленнее и многообразнее, и не только Лютер и Цвингли рассматривались как теоретические столпы Реформации. Важную роль играла и средневековая мистическая традиция, а также Эразм и Мюнцер.

Анабаптистское движение распространилось по всей Германии и Австрии. Анабаптисты были весьма революционно настроены — таково было мнение и церковных, и светских авторитетов. Поэтому их подвергали жесточайшим преследованиям. Вскоре анабаптизм принял форму подпольного движения. У анабаптистов не было церквей, в которых они могли бы проводить свои богослужения. Анабаптистская литература печаталась и распространялась тайно. Не было специально подготовленных священнослужителей. И несмотря на все лишения, анабаптизм получил в Европе достаточно широкое распространение.

Вскоре произошла катастрофа в Мюнстере. В этом городе на северо-западе Германии в результате выборов пришли к власти сторонники Лютера. Были проведены церковные преобразования. Затем глава городского правительства Берндт Ротманн попал под влияние анабаптистов, и в Мюнстере началась вторая Реформация: от умеренного протестантизма к анабаптизму. Датский анабаптист Мельхиор Гофман предсказал неминуемый скорый конец света и предшествующую ему победу избранных праведников над безбожниками. В Мюнстере началось принудительное крещение взрослых.

Местные жители оказались перед вынужденным выбором: анабаптизм или эмиграция. Многие уехали. На их место прибыли анабаптисты из Германии и Нидерландов, спасающиеся от преследований. В городе происходили бурные перемены. Был подготовлен проект новой конституции. Духовный вождь анабаптистов Ион Лейденский провозгласил себя королем Нового Иерусалима. Были введены общность имущества и полигамия, под это подвели теологические основания.

События в Мюнстере привели к совместной осаде города силами католиков и протестантов. Весной 1535 г. Мюнстер капитулировал, и это означало конец Нового Иерусалима анабаптистов. Последствия оказались для них катастрофическими. Преследования анабаптистов

повсеместно ужесточались; власти получили подтверждение своим худшим опасениям: оказалось, что **религиозный раскол с неизбежностью перерастает в политическую революцию.**

Еще одно направление религиозной мысли и практики, порожденное Реформацией — так называемые **антитринитари**и. Суть движения антитринитариев состояла в том, что они **отрицали догмат о троичности Бога** (Бог — Отец, Бог — Сын, Бог — Дух Святой). **Антитринитари**и вместе с анабаптистами составили **радикальное крыло Реформации.**

Некоторые интеллектуальные корни антитринитаризма уходят в позднее средневековье. Но решающим здесь стало влияние Реформации: пренебрежение к установившимся мнениям и обращение к Библии как к единственному авторитету. В 1530-е гг. вышли в свет два антитринитаристских по своей направленности трактата, принадлежащие перу испанского теолога и естествоиспытателя **Мигеля Сервета**, содержавшие детальную критику догмата о Троице. Во второй половине столетия часть кальвинистской церкви в Польше перешла на позиции антитринитаризма.

Особый мрачный колорит придает Реформации фигура **Жана Кальвина.**

Французский юрист и гуманист Жан Кальвин стал воплощением Реформации в ее европейском варианте. Из Франции он перебрался в Швейцарию, где в 1536 г. издал краткое систематическое изложение реформистской теологии — **«Наставления в христианской вере»**. Случайно проезжая через Женеву, Кальвин задержался там, приняв участие в реформах. Его первая попытка определять курс преобразований привела к острому конфликту с горожанами. В 1538 г. он был изгнан из Женевы. Но три года спустя его пригласили вернуться, и он провел в Женеве всю оставшуюся жизнь.

«Наставления в христианской вере» первоначально представляли собой сравнительно небольшой том, который впоследствии неоднократно расширялся и дополнялся. Основная идея этого труда состояла в том, что **Бог изначально определил судьбу каждого человека в вечности, его спасение или гибель.** Сам Кальвин хотел в этой идее всего лишь подчеркнуть всемогущество Бога, но впоследствии в концепции тотального предопределения стали видеть фундаментальную особенность каль-

винизма.

При этом божьими избранниками считаются те люди, которые достигают своим трудом наибольших материальных успехов. Оправдывая разделение на имущих и неимущих как «угодное Богу», Кальвин делал свое учение преимущественно религией находящегося в стадии становления класса капиталистов. В работе «Протестантская этика и дух капитализма» (1904—1905) Макс Вебер показывает, что кальвинистское толкование протестантизма создало такие мотивации, которые способствовали формированию капиталистического строя. Протестантская этика в своем кальвинистском варианте вполне соответствовала духу капитализма.

Суть ее заключается в следующем:

1) существует Бог, Всевышний, который создал мир и который им правит, но Он непостижим для конечного человеческого разума;

2) всемогущий и таинственный Бог заранее предопределил каждому из нас спасение или осуждение на погибель, мы же своими действиями бессильны изменить предназначение Божье;

3) Бог создал мир во славу себе;

4) человек, которого Он предопределил к спасению или гибели, должен трудиться для приумножения славы Божьей и для создания царства Божьего на этой земле;

5) дела мирские, человеческая природа, плоть относятся к категории греховности и гибели, спасение же даруется человеку свыше как Божья благодать.

Кальвинист, не зная, будет ли он спасен или обречен на погибель, постарается найти в этом мире признаки своей избранности. Именно поэтому, считает Вебер, кальвинисты в успешной хозяйственной деятельности увидели доказательства своей избранности. Их подталкивало к работе стремление преодолеть тревогу, которая возникала из-за неуверенности в спасении души. Следовательно, должно было быть отброшено все, что мешает преуспеванию в делах, умножению богатства.

Кальвинизм предложил каждодневное практическое разрешение одного и того же вечного вопроса: «Избран я или нет?» — в самом процессе систематической неустанной работы по своей профессии во славу Божию. Все, что делается здесь, на земле, делается для потусто-

ронных целей и только в их свете получает смысл. Но именно поэтому вся земная деятельность должна быть рационализирована до последней степени, ибо только тогда она сможет выражать то стремление человека к совершенству, которое угодно Богу.

Религиозную этику кальвинизма Вебер называет **мирским аскетизмом**. Аскетизм был присущ католицизму. Но глубокая пропасть лежала между католическим и пуританским аскетизмом: кальвинисты были монахами, оставаясь в миру. Они проникались ненавистью и презрением к ближним, не умевшим в процессе аскетического труда и самоконтроля дать доказательства своей избранности. **«Бог помогает тому, кто сам себе помогает»** — этот девиз сделался основным нравственным принципом их отношения к людям.

В своей работе Вебер доказывает, что дух этой аскетической религиозности породил **экономический рационализм**, потому что эта религиозность премировала самое главное — **аскетически обусловленные, рациональные импульсы поведения**. Каждый час должен принадлежать Богу. Потеря времени — величайший грех. Здесь работа, как видим, становится уже самоцелью, получает религиозный апофеоз. На смену апофеозу труда пришел апофеоз наживы. Результатом этики мирского аскетизма и бережливости стал культ богатства и капитала.

Таким образом, Вебер убедительно показал, как идеи протестантизма повлияли на экономику, способствовали конституированию капиталистического строя.

Идея о существовании людей, изначально предназначенных Богом к спасению, делала этих избранников воинами Бога. Кальвин сознательно стремился к тому, чтобы вывести из религиозных представлений далеко идущие социальные следствия. Целью его было **реформировать не только церковь, но и общество в целом**. Благодаря деятельности Кальвина Женева, которую едва ли можно было назвать крупным и экономически значимым городом, стала самым известным центром Реформации.

В 1541 г. Кальвин разработал **«Церковные уложения»** — документ, определяющий структуру церкви и ее место в обществе. Главным административным институтом в Женеве была консистория, орган власти, в который входили представители духовенства и светские

люди. Задачей консистории было утверждение истинной веры и чистых нравов. Смешанный духовно-светский состав консистории отражал тот факт, что ее правление не было церковной (или клерикальной) тиранией: политические авторитеты консистории участвовали в построении упорядоченного и морального общества.

До 1553 г. правление Кальвина в Женеве было стабильным, хотя эти годы едва ли можно назвать спокойными. Решительность действий кальвинистов, навязывавших согражданам свое понимание религии и морали, привела их к конфликту с влиятельными жителями Женевы. Последовало несколько серьезных столкновений, но в целом политическое равновесие не нарушилось вплоть до указанного нами 1553 г., даты знаменитого процесса над Мигелем Серветом. Появление Сервета в Женеве было расценено Кальвином как заговор против Реформации. Казнь Сервета позволила Кальвину приобрести абсолютную власть и непрерываемый авторитет в реформистском движении. Идеи Кальвина определили особенности Реформации в Польше, Шотландии и Франции. После смерти Лютера в 1546 г. Кальвин и его последователи стали играть роль движущей силы Реформации.

Реформация — это прежде всего европейский феномен. Проблема лишь в том, можно ли однозначно считать ее результатом распространения в Европе идей, зародившихся впервые в Германии, или в ней следует видеть ряд одновременно возникших по всей Европе реформистских движений. Нет никакого сомнения в том, что борьба Лютера в Германии оказала влияние на теологию и на светское сознание по всей Европе. Помимо этого влияния, необходимо учитывать и собственное творчество реформаторов различных стран Европы, вступавшее в резонанс с веяниями из-за рубежа.

Все протестантские традиции, за исключением англиканства, обнаруживаются повсеместно в Европе. Теологические проблемы, поднятые Реформацией, были одни и те же для всех европейских стран, во многом благодаря общей оппозиционной направленности по отношению к католицизму. Более того, для стран, охваченных Реформацией, был характерным единый ход событий, определяемый повсеместно выдвинутым требованием легализации перемен. Во всех странах окончание Реформации ознаменовалось легальным признанием ее результатов: во Франции — Нантским эдиктом

(1598); в Польше — Варшавской Конфедерацией (1573); в Шотландии — парламентским актом (1560). Во всех странах распространение Реформации было связано с главными политическими проблемами того времени, и успех реформ зависел от способности их инициаторов показать, что их религия имеет отношение к этим проблемам.

Представления об историческом значении Реформации претерпели существенные изменения за прошедшие века. Протестанты первоначально рассматривали Реформацию как возрождение библейского христианства в противовес переродившейся церкви. Католики же видели в Реформации мятеж, направленный против истинной веры, триумф субъективизма, когда каждый индивид вправе решать, что для него приемлемо и что неприемлемо. С этой точки зрения, Реформация привела к полному ниспровержению всех авторитетов и, как утверждают католические историки 19 и 20 вв., она послужила прямой предшественницей французской революции и всех зол современного мира.

Эти стереотипы в оценке Реформации постепенно исчезают. Католические ученые были вынуждены признать глубину и значимость религиозной мысли Лютера, а протестанты пересмотрели свое негативное отношение к положению вещей до Реформации и уяснили себе, что существует серьезная идейная преемственность между поздним средневековьем и Реформацией. В настоящее время обе стороны признают, что допускали обоюдное недопонимание сущности Реформации. Современные исследователи считают, что разница между протестантской и ортодоксально-католической теологией сводится к различным представлениям об авторитете и спасении: у католиков священным авторитетом обладают Библия и Церковь, а у протестантов — только Библия; у католиков спасение обретается за службами и по благодати, а у протестантов — только по благодати.

Хотя традиционное расхождение между католической и протестантской оценкой Реформации и преодолено, существует интерпретация, восходящая к Марксу и Энгельсу, увековечивающая противостояние. Марксистские историки рассматривают Реформацию и Крестьянскую войну в Германии как «раннебуржуазную революцию». Согласно этой концепции, растущий класс городской буржуазии, занятой в коммерции и торгов-

ле, накапливая все большую экономическую мощь, вступил в конфликт с обладателями политической власти. В этом конфликте буржуа были вынуждены отвергнуть идеологию средневекового общества и вступить в борьбу с носителем этой идеологии — римско-католической церковью. Лютер видится с этой точки зрения как деятель, выразивший в религиозной форме новую, буржуазную ментальность, тогда как восставшие крестьяне стремились к революционному изменению социального строя. Крестьянская революция потерпела поражение, поскольку Лютер пошел на компромисс с властями.

К. Маркс считал, что конфликты и противоречия Лютера выражали двойственность и противоречивость позиции буржуазии, что протестантская реформа не могла привести к освобождению человека, т. к. прогресс и свобода в понимании буржуазии не совпадают с тем, что понимает под этими словами пролетариат. Как либералы, так и марксисты усвоили образы и идеи Лютера, приспособив их к своим доктринам. Благодаря таким интерпретациям Лютер продолжает жить в конфликте идей нашего времени.

Реформация открыла путь религиозной свободе. Однако сами действующие лица Реформации считали, что все граждане государства должны исповедовать одну религию, которая обеспечивала бы действительную социальную связь, гарантировала человеку спасение, давала ему представление о мире и об истории, рисовала программу новых отношений людей.

Лютер выступил против земной власти церкви. При этом огромную роль сыграло обращение к Библии как первоисточнику христианского вероучения, распространение ее среди народа; переводы Библии с латинского на народные языки разрушили барьер, отделявший клир и мир ученых от огромной массы народа. Реформаторы следовали критическому методу гуманистов; сложному и изощренному языку схоластов был противопоставлен простой язык Евангелия. Реформация стала подлинной культурной революцией, охватившей широкие массы народа.

Отвергая основной тезис, на котором зиждилась земная власть церкви («Бог далек от человека»), Лютер считал, что не человек приближается к Богу в «совершеннейшем деянии» любви к нему. Напротив, Бог снис-

ходит к людям, к грешникам, которые нуждаются в его любви и спасении. Символом такой любви является судьба Иисуса. Практическим следствием «теологии креста» стало выступление Лютера против власти папства, против самого папы как наместника Христа на земле, осуждение практики индульгенций, формулировка принципа «оправдания верой», требование отказа от четырех из семи таинств, служивших основой религиозной власти.

Трактовка «образа истории» является существенным элементом борьбы идей в эпоху Реформации. В полемических высказываниях протестантов отражается образ апокалиптической борьбы между Богом и сатаной и движения к решению задачи восстановления Иерусалимского храма. Константой обеих трактовок было убеждение в том, что в истории осуществляется божественное предначертание.

Лютер создал протестантскую этику; ее основным принципом была внутренняя свобода христианина, которая, по Лютеру, должна была согласовываться с рабством «внешнего человека» в интересах сохранения порядка в обществе. В случае конфликта, однако, свобода христианина должна быть поставлена выше обязанности повиноваться законам общества.

Средневековый католицизм наделял подлинной христианской святостью только монахов и священников. Эразм разрушил это представление, а протестантизм утверждал, что любые формы профессиональной деятельности являются осуществлением божественного призвания. Лютерова доктрина оправдания верой и христианской свободы лишает смысла чисто религиозные действия (освящение, церемонии, ритуальные акты посвящения и т. п.) и придает религиозную ценность труду. Эта идея — общая для всех разновидностей протестантизма. Лютер связывал идею призвания с консервацией классового общества и считал, что каждый должен быть тем, кто он есть по рождению. Долг христианина — выполнение систематической деятельности в соответствии со склонностями. Такое понимание долга осуждало непроизводительные формы существования (например, монашество) и превращалось в социальную критику.

В концепции протестантского теолога Джона Робинсона (1575—1625) религиозное возвышение труда полемически заострено против богатых бездельников и ничего не производящих классов — угнетателей. Главная

теза средневековой церкви «Бог и бедность» превратилась в протестантской этике 17 в. в новую альтернативу «лень — труд».

Макс Вебер, выступая против марксизма, считал, что между формами протестантской религии и морали 16—17 вв. и «духом капитализма» существует определенное родство. Концепция Вебера вызвала множество критических возражений. Так, Хилл считал, что протестантизм не приводит автоматически к капитализму, а концепция Вебера не учитывает исторических изменений в самой протестантской доктрине.

Принципиальная новизна протестантской этики состояла в том, что нравственность отождествлялась с трудом: «кто не работает, тот не ест».

Протестантизм выработал новое представление о способах самоидентификации личности, с точки зрения которого личность есть то, чем данный человек должен стать. Возникла своеобразная диалектика «прежнего человека» и «нового человека», в формировании которого состоял смысл жизни личности.

Современные процессы секуляризации имеют глубокие корни в протестантизме, ибо именно последний высказался за отделение религиозной жизни от светской, выступал против церковных ритуалов, за ритуалы светские. Однако Реформация, прежде всего, — это религиозное движение, теологические идеи которого не утратили своего смысла и влияния.

Одним из последствий Реформации было разделение западного христианства на несколько направлений. Католическая церковь перестала быть единственным религиозным центром Европы. Идея вселенской церкви уступила место представлению о церкви национальной. Существование нескольких религиозных парадигм естественным образом понизило роль религии в Западной Европе. Отсюда следовала дезинтеграция столь характерного для средневекового общества представления о единственности социальной реальности и церкви. Тем не менее существование различных религиозных видений мира не повлекло за собой веротерпимости и уважения к свободе совести. Каждая из дискутирующих сторон претендовала на обладание объективной истиной и не допускала и мысли о публичном признании своих ошибок.

Массы народа, не обладавшие достаточным уровнем образования, остались по большей части незатронутыми идейной борьбой, сопутствовавшей Реформации. Пред-

ставление о 16 столетии как эпохе всеобщей заинтересованности религиозными проблемами является ошибочным. Массы исповедовали простую народную веру, на которую едва ли могла оказывать влияние теологическая софистика противоборствующих сторон.

Необходимо отметить роль политических авторитетов в разрешении религиозного противоборства. Повсеместно последнее слово, от которого зависел успех или провал Реформации, оставалось за правителями. Последние обычно в таких случаях пользовались своей властью — иногда по религиозным, а иногда по политическим соображениям. Поступая так, они укрепляли свою политическую власть и духовный авторитет.

Использование политической власти в разрешении религиозных конфликтов стало более популярным к концу 16 столетия. Если Реформация вполне соответствовала новому самоощущению власть имущих, то наряду с этим она оказалась и наилучшим образом гармонизирующей с ментальностью личности нового типа, утвердившейся в 16 в., — личности образованной, уверенной в себе. Такого типа людей можно было встретить и среди знати, и среди зажиточных горожан.

Изменилось и мироощущение индивида в контексте веры. Как писал П. Тиллих, «протестантская вера в непосредственную, личную встречу с Богом создает более независимые человеческие личности, чем католическая вера с ее ролью церковного посредничества между Богом и человеком»¹.

Помимо всего прочего, Реформация сделала возможным священство любого верующего, она стала религией свободы индивидуума, она освятила обыденную человеческую жизнь.

Выдвигая идею сословного равенства в сфере религии, Лютер решительно заявляет: «Сапожник, кузнец, крестьянин, любой ремесленник по профессии и должности, все в одинаковой мере являются священниками и епископами»². Лютер пытается найти причины неравенства среди христиан и делает предположение, что скорее всего оно происходит «из людских законов и выдумок». Право личности на духовную автономию было поставлено во главу угла.

¹ Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 208—209.

² Luther M. Werke. Kritische Gesamtausgabe. Weimar, 1883—1957, Bd. 6. S. 409.

Еще одним моментом изменения религиозной парадигмы является своего рода **уравнивание значимости сакрального и профанного, реабилитация сферы профанного перед лицом Божества**: «священное не ближе к Высшему, чем профанное. Этот принцип отрицает, что какая-либо из этих сфер имеет большее право на милость, чем другая: обе они бесконечно далеки и бесконечно близки к божественному»¹.

Реформация послужила мощным стимулом во всех сферах жизни. **Все виды деятельности и занятия приобрели важность и духовную значимость**. Эта святость обыденной жизни должна интерпретироваться не только как свобода индивида уйти в свои повседневные дела с чистой совестью, но и в социетальном смысле — как отсутствие для общества необходимости быть подчиненным церкви.

Разрушение средневекового общества подразумевало **переформулирование заново всех жизненных установок, как индивидуальных, так и социетальных**. Проблемы образования и воспитания, права, коммерции, поведения индивида разрешались с легкостью и энтузиазмом. **Общим знаменателем их разрешения стало понятие светской (секуляризованной) культуры**. Речь не идет о секуляризации общества как такового: религия по-прежнему оставалась его смысловым и этическим центром. Просто обществом было достигнуто понимание того, что божественный порядок проникает собой все сферы жизни в равной степени. Если **средневековая парадигма мысли и чувства покоилась на представлении о единстве общества и духовном единоначалии церкви**, то Реформация создала парадигму равенства церкви и общества.

Трудно строго определить, насколько эти интеллектуальные перемены возымели практические следствия. Однако в целом наличие таких следствий очевидно. Реформация коренным образом изменила и общество, и личность, и во многом определила облик современного мира.

Последний пример религиозной реформы, на котором мы остановимся, — это провалившаяся попытка части российского православного духовенства **модернизировать религиозную жизнь народа, имевшая место вскоре после Октябрьской революции 1917 г.** Это общественное движение, вызванное не столько рели-

¹ Тиллих П. С. 419.

гиозными, сколько политическими причинами, имевшее целью демократическую переориентацию церкви, получило название обновленчества.

Существовало несколько группировок обновленческого движения, идеологи которого выдвинули широкую программу реформ. Эта программа включала в себя глубокое реформирование всех сторон церковной жизни: упразднение патриаршества, ликвидацию монастырей, белый епископат (т. е. епископом мог становиться женатый священник), разрешение второбрачия для духовенства, переход на григорианский календарь, упрощение богослужения и перевод его на русский язык, и т. д.

Реформаторство обновленцев опиралось на известную концепцию «О достоинстве христианства и недостоинстве христиан», согласно которой следует различать церковь и церковность. «Церковь Господня, — пишет А. И. Введенский, — свята и незыблема. Церковность же всегда относительна и иногда ошибочна, временна... Церковь есть социальный организм и поэтому неизбежно попадает в церковность».

Процесс перерождения церкви в церковность А. И. Введенский описывает следующим образом. Христос принес в мир идею всеобщей любви, и эта идея в силу своей неотразимой привлекательности быстро завоевала мир. Христианская церковь как носительница идеи любви приобрела огромное влияние. Этим влиянием захотели воспользоваться власть имущие, пожелавшие превратить церковь в свою союзницу. Князья, короли, императоры «приносят добычу, золото и серебро, драгоценности, все дарят церкви, золотят ее купола, и вот она в клетке. Оковы, цепи и кандалы не видны, но они держат крепко... И попала птица Господня в руки человеческие, и не могла она больше взлететь огромными крыльями своими, не могла царить она больше над миром и возвещать миру слово правды»¹.

А. И. Введенский считает, что, несмотря на такое положение, церковь может восстановить свою первоначальную чистоту. Сейчас, когда благодаря революции рухнули старые формы государственности, настало время сбросить с церкви золотые цепи и восстановить ее облик в таком виде, какой придали ей Христос, святые и праведники. «Лик Христа запятнали, запачкали своими нечистыми поцелуями, — пи-

¹ См.: Введенский А. И. Церковь и революция. Пг., 1922. С. 8.

шет А. И. Введенский. -- Нужно стереть эту человеческую грязь. Нужно уничтожить всякую фальсификацию церкви. Евангелие должно предстать в своей первобытной чистоте и красоте, в своей ясной простоте. Налеты византизма, оскверняющие церковь союзом с государством, должно смахнуть не дерзкой, но дерзновенно любящей рукой. Нужно раскрепостить церковь. Нужно пересмотреть все сокровища церковные и понять, что в ней божье, а что мишура человеческая»¹.

Но, подчиняясь общей логике развития всякого религиозного реформаторства, обновленчество занялось сакрализацией нового социального порядка и тем самым само попало в «золотую клетку». Обновленцы дают религиозное освящение Октябрьской революции, усматривая в ее принципах принципы первоначального христианства.

В этом духе и было сформулировано обращение к ВЦИК созданного обновленцами II Поместного собора Русской православной церкви: «Великий Октябрьский переворот государственными методами проводит в жизнь великие начала равенства и труда, имеющиеся и в христианском учении. Во всем мире сильные давят слабых. Только в Советской России началась борьба против этой стихийной неправды. Собор полагает, что каждый честный гражданин должен активно стать среди этих борцов за человеческую правду, всемерно проводя в жизнь великие начала Октябрьской революции»².

II Всероссийский собор православной церкви был апогеем развития обновленческого движения. Вскоре после собора наблюдается его спад. Уже на самом соборе обнаружились довольно крупные расхождения по богословским и каноническим вопросам. Главная же причина поражения обновленцев заключается в том, что они проводили реформирование православия, не учитывая традиционную инертность массового религиозного сознания, его архетипические ценности. И это, бесспорно, привело обновленцев к отрыву от массы верующих. Сыграло свою роль и то, что в самый критический момент борьбы за власть в церкви между обновленцами и ортодоксами патриарх Тихон был освобожден из-под ареста и возглавил борьбу против обновленцев. Сильным аргументом патриарха Тихона была канонич-

¹ Введенский А. И. Церковь и революция. С. 29.

² Поместный собор Российской Православной Церкви 1923 года (бюллетени). М., 1923. С. 8.

ность его избрания, опора на многовековую церковную традицию, заверение в неизменной верности учению древней христианской церкви.

Раскаяние и особенно заведение патриарха Тихона нанесли сокрушительный удар по обновленческому движению. Из рук обновленцев было выбито оружие, с помощью которого им удалось завоевать симпатии верующих и привлечь их в лоно новой церкви. Рядовые верующие пошли за обновленцами только потому, что те изменили политический курс православной церкви, что же касается радикального реформирования привычных церковных традиций, то оно с самого начала насторожило верующих и вызвало их неприязнь. В этом отношении им больше внушала доверие старая, тихоновская церковь, свято охранявшая древние традиции. И поэтому, как только исчезло принципиальное различие в политическом отношении между тихоновцами и обновленцами, начался отлив верующих из новой церкви в старую. Если к 1923 г. в ведении обновленцев находилось до 70% общего числа православных прихожан, то в 1926 г. — около 22%, к 1932 г. — около 14%, а в отдельных областях — и того меньше. Учитывая настроение верующих, обновленцы были вынуждены отказаться от многих своих нововведений. Традиция неуклонно вытесняла элементы реформаторства. Их отличительные признаки все более стирались и уже в период, непосредственно предшествовавший второй мировой войне, обновленчество перестало играть в православной церкви заметную роль, а затем и вовсе прекратило существование.

Затронутые нами исторические примеры религиозных реформ позволяют выделить следующие закономерности:

1) Успех реформы всегда обусловлен степенью органического единства религиозных и социальных перемен. Харизматические реформаторы, вносящие в общественную жизнь свою принципиально новую, индивидуальную интуицию сакрального, которая не подкреплена потребностью общества в смене мировоззренческой парадигмы, терпят поражение, несмотря на все свои усилия.

2) Реформированная религия освящает и сам процесс складывания в обществах новых групп, делая легитимным их самоутверждение (обоснование новых политических и экономических ролей, высоких дохо-

дов, статусное и культурное самоутверждение различных социальных групп). Для традиционно принижённых групп переосмысленные религиозные ценности служат основой повышения социального статуса и включения в политический процесс.

2.3. Религии и война

Война — вооружённые и насильственные действия людей, направленные на достижение определенных социально-экономических и политико-идеологических целей — выполняет важную социорегулятивную функцию. Во многих культурах война признается явлением преимущественно сакральным и космическим, что отражается в представлении о «священной войне». Многочисленные исследования показывают широкую распространённость в древневосточных государствах мифологемы «священная война», которая воспринимается как ритуальное действие с тщательно разработанным сценарием. Его содержание составляли следующие обязательные компоненты:

- ритуальное очищение воинов;
- участие священников;
- применение священных знамен и сигналов;
- молитвенное обращение к богам за помощью;
- непосредственное присутствие или участие богов в войне;
- элементы космичности;
- одержанная с помощью богов победа;
- посвящение добычи богам¹.

Война была своего рода ритуалом, имеющим большие социально-политические и космические последствия.

Каждая религия обладает определенным отношением к войне, причем это отношение исторично. Есть религии, в которых война играет первостепенную роль, и есть религии, категорически отвергающие войну.

Так, ветхозаветный иудаизм можно отнести к числу воинственных религий. Воинственный характер Яхве находит воплощение в ветхозаветной идеологии священной войны; разрушительные войны оказываются проявлением божественного всемогущества, «гнева Яхве», направляющего самый ход человеческой истории и пос-

¹ Вейнберг И. П. Рождение истории. М., 1993. С. 186.

тоянно вмешивающегося в нее. Войниственность ветхозаветного бога вполне согласуется с функциями, обычно приписываемыми семитским божествам Древнего Востока эпохи политеизма. Но эта сторона его характера (как и сама роль войны в ветхозаветной идеологии) обострена ситуацией формирующегося монотеизма, воинственно настроенного по отношению к иноверцам.

Вопиющее противоречие между пацифизмом евангельских текстов и воинственным духом средневекового христианства, совершившего во имя спасителя человечества немало казней и кровопролитий, остается камнем преткновения для каждого, кто задает вопрос о смысле христианской религии. С самого начала христи-

анская проповедь ненасилия и любви к ближнему была в конфликте с положением первых христиан в Римской империи. Новозаветная формула «кесарю кесарево, а богу богово», регулировавшая отношение христиан с государством и ориентировавшая на примирение с властью, сменилась постепенно в сознании христиан идеей справедливой войны за веру, разработанной и узаконенной Августином, хорошо, впрочем, понимавшим трудность примирения Священного Писания с насилием. Различная справедливые и несправедливые войны, Августин подчеркивал, что справедливая война должна быть лишь «средством к достижению мира».

Заповедь Нового Завета возлюбить врагов своих как самого себя он объявил не противоречащей в принципе идее «справедливого» насилия. Согласно Августину, как отец наказывает сына для его же блага, так и война может быть начата, чтобы предотвратить еще большее зло.



Обнаженная богиня-воительница Анату на льве

Впоследствии эти принципы Августина были подхвачены Фомой Аквинским. Фома же выдвинул мысль, что справедливая война совпадает с волей бога. Желая обойти несправедливость войн в целом, он стремился освятить те из них, которые казались ему справедливыми. Идеология крестовых походов, как и идеология инквизиции, явились кульминацией давно назревших тенденций движения от христианского пацифизма к воинственному христианству.

В исламе идея священной войны за веру была одной из центральных с самого момента его возникновения. Для ислама характерна мысль, что в интересах соответствующим образом понимаемых «блага», «справедливости» и «истины» нужно **сражаться со злом, несправедливостью и ложью любыми средствами, в том числе и оружием**. С этим лозунгом согласуются факты ранней истории мусульманства. Мухаммад начал войну против жителей Мекки просто потому, что они не захотели подчиниться «божественной воле», т. е. с точки зрения мусульман, «благу» («ислам», как известно, и значит «подчинение»).

Борьба за религиозные идеалы с оружием в руках не противоречит в исламе предписанию Корана не совершать убийства в том случае, когда речь идет о большем, с мусульманской точки зрения, зле — неподчинении богу. Война и убийство могли считаться оправданными и в том случае, когда шла речь о самозащите.

Со смертью пророка Мухаммада, означавшей в глазах мусульман конец божественного откровения, ближайшие преемники пророка стали считать, что их величайшая задача — **распространение ислама с оружием в руках**. Впоследствии различные направления в исламе уже по-разному оценивали смысл идеи священной войны, сохранившей, однако, свое значение и в современном мусульманстве.

Понятие «джихада» («священной войны») в исламе

Слово «джихад» часто переводится как священная война, чтобы подчеркнуть ее религиозную природу и цели. Однако в мусульманском обществе, где политика четко не отграничена от религии, политические цели всегда представляются как религиозные, поэтому всякая война здесь является войной религиозной.

Мусульманская доктрина джихада всегда будоражи-

ла воображение европейцев. Образ кровожадного турка, готового зарезать неверного, если он отказывается стать магометанином, был долгое время стереотипным в сознании западного человека. В наши дни этот образ сменился образом арабского террориста в военной форме, готового хладнокровно убивать невинных еврейских и христианских женщин и детей.

Такое представление об исламе и мусульманах, складывавшееся уже в эпоху средневековья, обрело новую жизнь и силу в эпоху развития европейского империализма. Мусульман описывали как отсталых, фанатичных и воинственных людей для оправдания колониальной экспансии, которая шла под флагом распространения цивилизаторской миссии.

Идеологические нападки на ислам, вызванные колониализмом, побудили мусульман по-новому толковать свою религию, между тем как социально-политические сдвиги и влияние западных идей вели к отделению религии от политики и постепенной замене политической идеологии, основанной на религиозной солидарности, идеологией, основанной на солидарности этнической и культурной, т. е. национализмом.

Классическая доктрина джихада была разработана в трудах по фикху (исламскому праву). В них дается общая



Традиционный воин ислама — муджахид

характеристика джихада как «максимально возможного приложения усилий» и излагается его юридическое определение как «ведения войны против неверных путем нанесения им ударов, изъятия их собственности, разрушения их святилищ, уничтожения их идолов и тому подобного»¹.

Некоторые правоведы называют определяемый так джихад «малым джихадом», в то время как «великим джихадом» именуют такие формы духовной деятельности, как противоборство собственным дурным наклонностям или изучение фикха.

Понятие «великой священной войны», по определению Р. Генона, «символизирует борьбу, которую человек должен вести в себе самом против элементов, противостоящих в нем порядку и единству. Целью войны всегда должно быть стремление к установлению равновесия и гармонии. Это значит, что нормальный и конечный исход войны — мир».

Понятие «великого джихада» вытекает из слов Мухаммада, произнесенных после возвращения с поля боя: «Мы вернулись с малой священной войны на большую священную войну». Из этих слов следует, что «великая священная война» ведется в условиях мира. Отношения малого и великого джихада — это отношения внешней, материальной, и внутренней, духовной, войны против того, что мешает стремлению к высшей гармонии и единству.

В арабском языке различаются светское и сакральное понятия войны — **харб** и **джихад**. В некоторых работах проводится различие между «джихадом сердца», т. е. борьбой с собственными дурными наклонностями, «джихадом языка», т. е. «повелением благого и запретом дурного», «джихадом руки», т. е. дисциплинарными мерами, принимаемыми в отношении преступников и нарушителей нравственных норм, и «джихадом меча», т. е. борьбой с неверными. Когда термин «джихад» употребляется без уточнений, имеется в виду джихад в последнем смысле слова. Он направлен против всех неверных, за исключением тех, кто находится под покровительством ислама (зиммий), и тех, с кем мусульмане заключили перемирие.

Однако это представление оспаривалось уже в начальный период распространения ислама. Так, Суфьян

¹ См.: Peters R. Islam and colonialism: The doctrine of jihad in modern history. — The Hague etc.: Mouton. 1979. p. 10.

ас-Саври (умер в 777/778 г.) утверждал, что джихад представляет собой лишь рекомендуемый мусульманам акт и что он становится обязанностью только в том случае, когда мусульмане подвергаются нападению. Цель джихада — подчинение неверных или путем обращения их в ислам, или посредством превращения их в зиммиев.

Отношение к войне в индуизме и буддизме

Проблема отношения к войне в индуизме значительно более многомерна и многопланова. В самом деле, в нем сочетаются порой весьма противоречивые идеи, связанные с подходом к войне и насилию. В гимнах Атхарваведы, одного из древнейших индийских религиозных текстов, война изображается как нечто нормальное и приемлемое, а Индра — бог войны — занимает одно из высочайших мест в пантеоне. Позднее Шива — бог-разрушитель — служит символом, выражающим в системе индуизма религиозную оценку роли разрушения, войны и насилия.

Особое место занимает тема войны в индуистском эпосе Махабхарата. Бхагавадгита, составная часть Махабхараты, содержит знаменательный эпизод, в ходе которого бог Кришна, обращаясь к одному из героев эпоса, великому воину Арджуне, которого посетили колебания накануне готового разразиться братоубийственного сражения, учит его сражаться, не думая о цели и смысле войны, сражаться без страсти, гнева, сражаться потому, что он, Арджуна, воин и война — его ремесло.

В Бхагавадгите говорится, что идеалом является состояние мира, но раз уж он невозможен, коль скоро человек не может освободиться от реальности кармы, он должен выполнять долг, предписанный ему его местом в миропорядке. Учение Бхагавадгиты — это философия терпимости, далекая от религиозного фанатизма. Бхагавадгита служит выражением реалистической линии в отношении индуизма к войне, тогда как крайне пацифистский вариант представлен концепцией «ахимсы» (ненасилия), проповедуемой такой древней религией, как джайнизм. Примечательно, что модная пацифистская идеология не лишала, как правило, индийцев воинственности, когда речь шла о сопротивлении захватчикам.

Категорическим противником войны является традиционный буддизм. Ему свойственен дух ненасилия, вытекающий из его этики. В отличие от христианства и ислама быстрое распространение буддизма никогда не было связано с применением вооруженной силы. Крайне редко служил буддизм и основой военной идеологии; впрочем, отдельные примеры такого рода все же известны. Например, в Бирме в 11 в. царь Анурудха, провозгласив буддизм государственной религией, предпринял вслед за этим поход на соседние страны с целью захватить священные реликвии. В Китае буддизм был порой идеологически-религиозной опорой народных восстаний. Буддизм видит в войне одно из проявлений кармы и дурных человеческих страстей; его приверженцы склонны думать, что необходимо и в коловращениях войны сохранять спокойствие и ясность духа, не позволяя внешним факторам поколебать его. Эта мысль воспроизводится, в частности, в кодексе японских самураев — Бусидо, в котором, как ни парадоксально, отчетливо сказывается влияние дзэн-буддизма. В целом же буддийский подход к войне подразумевает, что средством против нее должно стать пропагандируемое буддизмом пробуждение духа.

В настоящее время общая тенденция исторического развития позволяет говорить о нарастающей демифологизации и десакрализации войны, которая начинает осмысливаться как феномен преимущественно земной политики¹.

Типология религиозных конфликтов

Дать полную «объемную» модель религиозных конфликтов практически невозможно, поскольку они главным образом складываются на основе многих факторов (национально-этнических, политических, пограничных, религиозных и т. д.), поэтому всегда получается искаженное, одномерное изображение, а всякая классификация выйдет достаточно уязвимой. Тем не менее большую часть религиозных конфликтов можно отнести к следующим типам:

1. **Автономистские или сепаратистские конфликты**, в основе которых лежит требование политической автономии или полного отделения инорелигиозных

¹ on P. Les religions et la guerre. — P.: Ramsay. 1982.

крупных этносов или религиозных общин. Религия в таких конфликтах выполняет этносегрегирующую функцию, подыгрывая идее национального государства.

Эти конфликты можно подразделить на крупные, в которых участвуют большие этносы и религиозные общины, и мелкие, вызванные движением небольших этнических групп.

В качестве примеров крупных конфликтов подобного типа могут служить: отделение Пакистана от Индии в 1947 г., раздел Бенгалии в 1947 г., сепаратистское движение исламизированных народов мого на юге Филиппин и т. д.

Религиозно-политические движения небольших этнических групп обусловлены боязнью ассимиляции в крупных этносах, размывания собственных национально-религиозных традиций, языка и культуры. К ним можно отнести сикхский сепаратизм, повстанческое движение в эфиопских провинциях Эритрея, Харэр, Тигре, Огаден; восстание христианизированных народностей на юге Судана; восстание мусульман северных провинций Чада и множество других подобных конфликтов.

2. Национально-ирредентистские (от итал. «ирреденто» — «неосвобожденный») **конфликты, вызванные объединительными стремлениями народа, оказавшегося в результате миграционных процессов, изменения государственных границ и т. п. разбросанным по территории нескольких соседних государств.**

Положение осложняется еще и тем, что разделенный народ исповедует религию, отличную от принятой в государстве, на территории которого он проживает. Религиозные конфликты этого типа вызваны, например, движением за воссоединение эве, населяющих западное побережье Африки, в пределах Ганы, Того и Бенина; движением малайцев в Тайланде, Малайзии и Сингапуре под лозунгом «Малайя для малайцев»; борьбой за воссоединение исповедующих ислам сомалийцев, искусственно разделенных в результате колониальных разделов между Сомали, Эфиопией, Кенией и Джибути; борьбой за воссоединение белуджей Ирана, Пакистана и Афганистана и т. д.

3. Религиозно-общинные конфессиональные конфликты происходят в границах одного государства, между религиозными группами, исповедующими разные религии, или между различными направлениями

и сектами в рамках одной религии. В конфессионально однородных странах приверженцы разных толков и сект борются против ущемления их прав со стороны представителей государственной религии или господствующего религиозного направления (толка), секты. Например, шииты Ирака, Бахрейна, Саудовской Аравии выдвигают требование религиозно-политической автономии вплоть до отделения.

В поликонфессиональных и полиэтнических странах религия способствует самоидентификации религиозно-этнической группы, ее интеграции и сплочению перед лицом господствующей социальной группы (общины), исповедующей другую религию. Подобные религиозно-общинные конфликты наблюдаются в Индии, Шри-Ланке, Ливане, Иране.

Межконфессиональные конфликты порождались различными факторами, а потому различались по своей длительности и интенсивности. Так, противоречия с мусульманами из-за убоя священных для индусов коров сравнительно быстро урегулировались, тогда как убийство гуру сикхов Тег Бахадура по приказу Аурангзеба приобрело большое идеологическое значение в религии сикхов, а стремление к отмщению стало главной целью всех последующих отношений с Могольским тронem и мусульманами, населяющими Северную Индию. Одним из проявлений такой политики было полное уничтожение покоренного в 1764 г. Сирхинда, включая мечети и иные культовые сооружения.

4. *Религиозно-абсолютистские конфликты* возникают на почве абсолютизации одной религии и вытекающей из этого религиозной нетерпимости к другим конфессиональным группам. В чистом виде таких конфликтов не бывает; причины абсолютизации какой-то одной религии и религиозной нетерпимости всегда имеют политический характер. Примерами таких конфликтов могут служить войны между христианскими и исламскими государствами, средневековые крестовые походы, погромы еврейских общин и преследования евреев в средневековой Европе, преследования иноверцев в дореволюционной России, конфликты, провоцируемые в 20 в. исламским фундаментализмом, шиитскими («хомейнистскими») движениями и т. п.

5. *Милленаристские конфликты* представляют собой коллективные движения, возглавляемые каким-либо «мессией» и обещающие полное социальное изменение чудотворными средствами. Милленаристские

движения подпитывались библейскими представлениями, получавшими актуальную социально-политическую проекцию.

2.4 Фундаментализм

Религиозный фундаментализм обычно рассматривается как современный феномен, порожденный исторической атмосферой 20 века. Тенденция к фундаментализму в большей или меньшей степени характерна для всех главных мировых религий: ислама, христианства, иудаизма, индуизма и буддизма, а также для сикхизма и неоконфуцианства. И действительно: фундаментализм, наряду с модернизмом, традиционализмом и экуменизмом, представляет собой реакцию организованной религии на порожденные современностью проблемы, вставшие перед традиционными обществами.

Фундаменталисты стремятся сохранить веру в сверхъестественную реальность в период истории, когда подобные верования, по-видимому, претерпевают упадок. «Защитники Бога», как они себя иногда именуют, фундаменталисты выступают убежденными противниками современного общества с его культом индивидуального разума, ориентацией на материальные ценности и верой в линейный исторический прогресс.

По мере формирования секулярного мировоззрения, восходящего к западноевропейскому Просвещению, традиционная религия все более оказывалась вытесненной на периферию общественной мысли и сферы воспитания в тех странах, где пустили корни идеи Просвещения. Просветительский проект цивилизации, в классической форме выраженный французскими философами 18 в. — например, Вольтером и Дидро — был основан на глубочайшей вере в человеческий разум, самодостаточный и не нуждающийся в каком-либо божественном откровении. Мыслители Просвещения начисто отвергали всякую позитивную роль Священного Писания или откровения религиозной истины. В 19 и 20 вв. подобный образ мышления распространялся и пропагандировался с помощью все более усложняющейся технологии коммуникации, системы образования при посредничестве национальной бюрократии с ее политической философией. Этот просвещенческий комплекс идей лежал в основе юридического и фактического

отделения церкви от государства, политики от религии и превращения их в автономные сферы.

Для того, чтобы традиционная религия не исчезла окончательно, как думают некоторые, религиозные лидеры должны разработать перспективные программы ее возрождения и новые стратегии выживания. **Фундаментализм** и стал наиболее воинствующим из таких направлений. Он сложился как движение, направленное против господствующей в современном мире секулярной идеологии. В различных религиозных традициях фундаменталисты пытаются создать и поддерживать институты, которые были бы альтернативными по отношению к институтам секулярного общества, школы, суды, медицинские клиники, благотворительные заведения, детские сады, военизированные подразделения и т. п. Такие институты призваны противостоять влиянию секулярного духа. Но они с неизбежностью делают это, избирательно пользуясь методами мышления и действия, порожденными современным обществом. В результате базисные установки и процессы современности, в том числе эмпирический подход к знанию, обязательно окрашивают фундаменталистское мировоззрение. Фундаменталисты часто относятся к своим священным текстам и традициям так, как если бы это были некие научные данные. Иными словами, фундаменталисты пытаются использовать методы и средства современного мира против него же самого, но делают это с серьезным риском для целостности собственного религиозного мировоззрения.

Взятый в глобальном аспекте, фундаментализм представляет собой не единый феномен, но ряд взаимосвязанных феноменов, отличающихся по форме и степени выраженности. Некоторые ученые и религиозные деятели считают, что использование термина западного происхождения применительно к религиозным движениям Ближнего Востока, Африки, Юго-Восточной Азии является неадекватным и выглядит как лингвистический империализм. Они отрицают само существование такого феномена, как фундаментализм, исключая лишь протестантско-христианское движение в США, к которому впервые когда-то был применен этот термин. Другие исследователи признают существование фундаментализма, но расходятся в оценке его базисных признаков и характеристик и сомневаются, можно ли выделить подобные характеристики в столь различных культу-

рах. И несмотря на всю эту разногласицу, большинство религиозных лидеров, ученых и журналистов Запада пользуются термином «фундаментализм» и обозначают им отчетливые и явные проявления современной религиополитики. Интереснее всего то, что термин «фундаментализм» принят также и в странах Азии и Ближнего Востока, — там, где возникли фундаменталистские движения.

Очевидно, тем не менее, что термин «фундаменталист» иногда употребляют по отношению к той широкой категории верующих, которые стремятся построить и отстоять государство или общество, основанное на священном предании, религиозных законах, обычаях, традициях и моральных обязательствах. Но существуют **умеренные** фундаменталисты, стремящиеся к реализации этой цели средствами, не выходящими за рамки закона, и **радикальные** фундаменталисты, допускающие любые средства достижения своих целей, в том числе и насилие.

Социальные и религиозные характеристики фундаментализма

Термин «фундаментализм», применяемый достаточно квалифицированно, относится к особой, характерной для конца 20 в., разновидности **военизированной политической религии**. Хотя в своих конфессиях фундаменталисты составляют меньшинство, они успешно соперничают со своими единоверцами-нефундаменталистами в популярных средствах массовой информации и в общественном мнении. Тактика фундаменталистов состоит в функционировании так называемых «групп протеста», использующих драматическую символику, а иногда — прямое насилие, оправдывая его тем, что они представляют безгласное большинство «истинно верующих». Фундаменталисты в своих требованиях опираются на представление о себе как хранителях исторической традиции, основы которой они защищают, укрепляют и институционализируют перед лицом угрозы секуляризма и в периоды кризисов.

Социальная база фундаментализма

Фундаментализм привлекает к себе представителей различных экономических классов и социальных групп. Большинство членов фундаменталистских организаций

составляют инженеры, медицинские техники, высокообразованные, но недостаточно востребованные рынком труда выпускники университетов, часто с опытом работы. Это люди, которые знакомы не только с современными технологиями, но и с современными политическими процессами, с новейшими стратегиями воздействия на широкие массы людей. К примеру, в Алжире новобранцев Исламского Фронта Спасения — местного фундаменталистского движения — именуют иногда «молодыми людьми, подпирающими стены», подразумевая под этим, что безработной молодежи более ничего не остается делать в условиях алжирской малоэффективной национализированной экономики. Молодые люди зачастую в силу экономических факторов не имеют даже возможности жениться и тем самым выполнить традиционную обязанность, диктуемую исламским образом жизни. В других случаях фундаменталистская пропаганда концентрируется на моральных и духовных просчетах нефундаменталистской правящей элиты, допустившей эрозию традиционных норм организации дома и семьи, общественной жизни, будь то молитвы в школах перед уроками, исключительно домашняя роль женщин или буквальное понимание догматов веры. Подобные протесты часто выражают относительно процветающие, принадлежащие к среднему классу фундаменталисты, как, например, активисты Христианской коалиции в Соединенных Штатах.

Вне зависимости от своего экономического и социального положения, все фундаменталисты считают, что религия содержит в себе разрешение всех проблем общества и индивида. Так, они стараются возродить к функционированию в обществе содержательные элементы Священного Писания или религиозной традиции, заявляя, что в этих восстановленных фрагментах заключена сама сущность веры. Извлеченные из исторического контекста, религиозные верования и представления используются как основание для современных бюрократических, политических или военных доктрин, то есть интерпретируются в наиболее удобном смысле с точки зрения идеологических целей движения.

Философия фундаментализма

От других современных радикальных и революционных движений фундаменталисты отличаются религиозным идеализмом. В противоположность революционе-

рам секулярного направления, фундаменталисты авраамической традиции верят в божественный правопорядок, раскрывающийся в откровении и являющийся основополагающим нормативом жизни религиозной общины. В исламе и иудаизме откровение составляет также и основу самоидентификации индивида или общины. В протестантизме подобную функцию выполняет религиозное переживание «второго рождения». Исламские фундаменталисты опираются на представление о религиозно-нравственном законе, выражающем волю Аллаха и зафиксированном в Шариате, вырастающем из священных текстов Корана и традиции пророка Мухаммада.

Несмотря на то, что буддисты не разделяют авраамического представления о линейной направленности исторического процесса, задаваемой Богом, в буддизме также имеется свой фундаментализм — в республике Шри Ланка. Его характерным проявлением стал религиозный национализм; подобно фундаменталистам западных традиций, их ланкийские собратья считают, что личное и национальное тождество скорее коренится в самой природе космической реальности, нежели определяется историческими процессами. Противники буддистского фундаментализма утверждают, что эта концепция основана на искаженном представлении о собственной религиозной истории и открыто допускает насилие и попытки территориальной экспансии.

Далее, фундаменталисты считают, что истины откровения должны всегда пониматься в буквальном — общедоступном — смысле, как если бы это были божественные рекомендации к политическому действию и социальной ответственности. Священное Писание, с их точки зрения, должно интерпретироваться только религиозным авторитетом (это почти всегда мужчина), и при этом упор должен делаться на его радикальный, пророческий и сверхъестественный характер. Если вера в рождение Иисуса от девственницы или в его реальное телесное воскрешение из мертвых кажется наивной «просвещенному» человеку, фундаменталисты утверждают: пусть будет так. Отверженные, принявшие рационализм в качестве своей жизненной философии, не будут спасены. Если секуляризованные мусульмане, получившие образование в университетах Запада, не верят больше в пророчества Мухаммада как в последнюю истину, или если они дают свои деньги в рост (что запрещено

исламским законом), пусть будет так: все будут знать, что они безбожники.

Иными словами, фундаментализм по сути своей есть дуализм, абсолютно разделяющий добро и зло, и грань между ними воспринимается через требование сохранения чистоты. Проповедуя учения, противоречащие принципу «рациональности», фундаменталисты явно пытаются отделить истинно верующего от претендующего на это звание, детей света от детей тьмы. Они утверждают, что монопольно владеют абсолютной истиной и отказываются от всякого компромисса «во имя величайшего добра». Такая позиция приводит их к абсолютизму и авторитаризму. Отсюда радикализм сикхских экстремистов; отсюда заявления сионистов из организации «Гуш Эмуним», что западный берег реки Иордан и сектор Газа — это библейские Иудея и Самария. Фундаменталисты проводят разграничения и в других отношениях. Сикхи носят нестриженные волосы и короткие штаны, чтобы отличаться по внешнему виду от индусов, с которыми они враждуют. Еврейские радикалы из «Гуш Эмуним» носят молитвенные накидки с джинсами или военными брюками, чтобы подчеркнуть единство своих религиозных убеждений и воинской доблести.

Формы социальной активности фундаментализма

Специфические формы социальной активности фундаменталистов также легко объяснимы, если учитывать их религиозные мотивы. Фундаменталисты часто видят в самих себе участников драмы последних времен, разыгрывающейся в мышлении Бога и определяющей ход истории человечества. Иранские шииты пассивно переносят преследования своих противников, так как верят, что только скрытый Имам, который должен вернуться в конце времен, восстановит справедливость. Однако их можно поднять на военные действия, когда представитель Скрытого Имама, периодически появляясь, вдохновляет своих верных. В последний раз такого представителя видели в аятолле Хомейни (1970—1980).

Крайние ортодоксы — иудеи ожидают прихода в Иерусалим Мессии, который должен создать подлинное государство Израиль; до его пришествия они считают себя «находящимися в изгнании». Некоторые из таких ортодоксов, например, любавические хасиды, могут аг-

рессивно требовать от других евреев признания того, что Мессия уже на подходе, но большинство ортодоксальных сект вступают в политическую борьбу только для того, чтобы сохранить за собой особые привилегии в государстве Израиль.

В двадцатые годы христианские фундаменталисты в Соединенных Штатах приняли решение отделиться от всего остального «падшего» мира «до второго пришествия Христа», но в середине 70-х они вновь обратились к общественности, нарушив свою изоляцию, требуя запретить аборты, наркотики, моральную вседозволенность и другие проявления близящегося Конца. Перемену своей позиции они объясняют тем, что христиане могут спокойно ожидать второго пришествия только в том случае, если они защищены от разлагающего влияния секулярной культуры; а посему необходимо давать отпор культуре секулярного гуманизма, чтобы дать христианам жизненное пространство.

Хотя в религиозных традициях Юго-Восточной Азии труднее вычленить из священных текстов нечто вроде «планов божества», некоторые движения фундаменталистского толка пытаются восстанавливать или даже конструировать священные тексты, предсказывая дальнейшее развитие событий по апокалиптическому сценарию. Японские религиозные секты (т. н. вторая волна), основанные в шестидесятые годы и позже, имеют каждая своего харизматического лидера, называемого «мессией». Последние предсказывают серию неизбежных катастроф, которые произойдут в том случае, если японское общество будет продолжать отрываться от своих традиционных корней. Некоторые из лидеров, базируясь на буддизме, используют не характерную для него апокалиптическую риторику: в их интерпретации коммунизм предшествует «эсхатологической ордалии, известной как крещение огнем».

Фундаменталисты провозглашают себя носителями особой миссии, порученной им Богом. Отсюда вытекают все характерные черты фундаменталистских движений, в том числе непрекращающиеся хорошо организованные попытки обратить в свою веру нерелигиозных и нефундаменталистски настроенных людей. Такая миссионерская деятельность фундаменталистов сопровождается пропагандой, представляющей их противников как людей морально нечистоплотных или даже обладающих демоническими чертами. Аятолла Хомейни име-

новал Запад «Великим Шайтаном». Некоторые лидеры японских «Новых религий» утверждают, что американская оккупация повинна в одержимости многих японцев «злыми духами». Христианские миссионеры внушают своим потенциальным адептам в Африке и Азии, что только «рожденные второй раз в духе» христиане избегают преследований Антихриста и его слуг в неотвратимо надвигающиеся «последние времена».

Иступленная религиозность не делает фундаменталистов безразличными к жизни современного секулярного мира. Напротив, это вполне современные люди, которые восхищаются достижениями наук и сами пользуются прогрессивными методами исследования, **организационного планирования и коммуникации**. К примеру, исламские фундаменталисты утверждают, что подлинная наука порождена исламом и что современные возможности наук и технологий правильно используются только тогда, когда они служат целям укрепления исламской традиции.

Лидеры фундаменталистских движений сикхов, индусов и буддистов в Южной Азии сознательно подражают западным или колониальным образцам организации, подготовки и воспитания. В частности, основатель индусского национального движения, известного как «Национальный Союз Добровольцев», изучал историю европейского фашизма и воспринял его организационные принципы, которые использовал в подготовке своих собственных боевиков. Во многих подобного рода движениях в Южной Азии роль верховного религиозного авторитета выполняют уже не гуру или представители традиционного наследственного духовенства, а специфически организованная иерархия. Хотя фундаменталисты и принимают в некоторых аспектах современность, в своих подходах к науке, технологии, организационному строительству и политике, в своем отношении к религии они придерживаются **избирательно-традиционного подхода**. Они отказываются от идеи «традиции ради самой традиции» и утверждают, что религиозная традиция есть золотая жила, которую нужно разрабатывать, а не пиджак, который можно просто на себя надеть.

В своей интерпретации прошлого они проникательно учитывают требования и возможности сегодняшнего дня. Когда либеральные христиане 19 в. освоили «высшую критику» Библии (критический анализ источни-

ков и языковых средств, используемых авторами библейских текстов), основывая на ней свои призывы к социальной справедливости, их оппоненты-фундаменталисты разработали концепцию непогрешимости Библии, чтобы сохранить традиционную для христиан веру в ее боговдохновенное происхождение. В их глазах утверждение об абсолютной необходимости этой концепции для сохранения традиционной религии нисколько не входило в противоречие с тем фактом, что по существу она представляла собой плод стратегического развития религиозных принципов применительно к проблемам современности.

Поскольку фундаменталисты выбирают элементы для воссоздания традиции и из религии, и из современной культуры, перекомбинируя их затем в новом синтезе, выводящем на конкретные социальные программы и религиозные реформы, они отвергают как политику секулярных режимов, так и относительно мягкое и ненавязчивое исповедание религии, предлагаемое либералами и модернистами. Иными словами, фундаментализм возникает и успешно развивается в значительной мере благодаря тому, что его программы, хотя бы на местном уровне, обращены к повседневным социальным и религиозным потребностям масс. И действительно — фундаментализм становится особенно популярным в периоды глубоких политических, религиозных, социальных и экономических кризисов, когда возникает угроза потери чувства личностной и групповой самоидентификации.

Стремительная урбанизация и беспрецедентные скорости развития, характерные для 20 столетия, делают массы народа в Латинской Америке, странах Ближнего Востока и Южной Азии доступными влиянию тоталитаризма и военных режимов, ставят их в условия нищеты, эксплуатации, экономической незащищенности.

Поскольку секулярные правители и лидеры религиозно-модернистских движений показали себя неспособными или не обнаружили желаний повернуться лицом к страданиям народа, в локальных общинах их сменила фигура ревностно верующего имама или раввина, проповедующего ультраортодоксальные взгляды и одновременно заботящегося о материальных нуждах людей. К примеру, в Египте исламские фундаменталисты открывают школы, клиники, детские сады, в то время как

секулярное правительство этого не делает, несмотря на свои обещания. В Латинской Америке христианские евангелисты проповедуют фундаменталистские идеи о «втором рождении в духе», призывая отцов к большей ответственности за свои семьи, которая позволит их превратить в прочные ячейки общества, дающие моральную поддержку людям в периоды экономических и политических кризисов.

Взаимное влияние культур также приводит к разнообразным кризисам самоидентификации. То же самое касается и **развития образования.** Консервативные протестанты северо-востока и юга США почувствовали себя оскорбленными, когда в школах стали преподавать теорию биологической эволюции. Они открыли свои школы, издательства и радиостанции, проведя грань между собой и остальным секулярным обществом. Когда они вновь вернулись к общественной деятельности в секулярных сферах, их вынудило к этому убеждение, что национальные символы и институты всецело находятся в руках безрелигиозных гуманистов.

Риторически ссылаясь на кризисы, лидеры фундаменталистов, большинство из которых являются харизматическими личностями, черпают в этом оправдание тех крайних мер, на которые они идут, преследуя свои политические цели. Кроме того, люди, страдающие от кризиса самоидентификации, могут находить в этой риторике нечто созвучное собственным переживаниям.

Фундаменталисты отстаивают необходимость патриархальной организации общества, мотивируя это тем, что таков предписанный Богом порядок. И исламские, и еврейские, и христианские фундаменталисты единодушно утверждают, что упадок цивилизации и морали связан с женской эмансипацией на Западе и последовавшим за ней вытеснением мужчины с позиций главы семейства, утратой им господствующего положения в обществе.

В частности, исламские фундаменталисты доказывают, что для преодоления кризиса необходимо **возвратить общество из секулярного состояния к полному соблюдению традиционных законов, восходящих к Корану.** Лидеры пакистанского фундаменталистского движения утверждают, что нельзя ограничивать исповедание ислама только «**пятью столпами веры**» (символ веры, молитва, пост, милостыня, паломничество). Они стремятся к тому, чтобы все многообразие человеческой

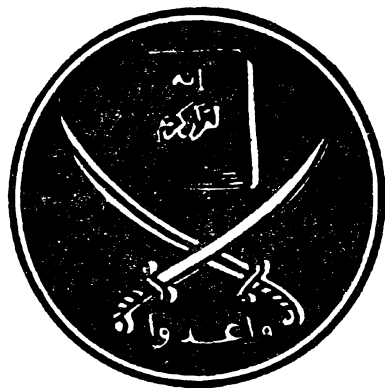
деятельности — экономика, политика, семейная жизнь — строилось на основе исламского законодательства. Для этого им необходим захват политической власти любыми средствами. Идеологическим обоснованием исламского фундаментализма служат объемистые труды Маулана Маудуди, содержащие системное изложение ислама и детально разработанный проект реформ конституции, социального, гражданского, уголовного, коммерческого и международного законодательства.

Кратко фундаментализм можно определить как современную разновидность религиозного протеста против эрозии традиционного образа жизни и ориентации на чуждые или внерелигиозные ценности. Современный характер фундаментализма проявляется в том, что его сторонники в принципе приемлют методы мышления, порожденные Просвещением, невзирая на свое идеологическое противостояние последнему. Выдвигаемые ими аргументы и избираемые ими стратегии не производят впечатления примитивных, несовременных или основанных на предрассудках. Напротив, они весьма рациональны и адресованы широкому кругу современных верующих.

Фундаменталисты выказывают свою современность и в своем понимании и использовании новейшей науки, технологии и политических систем; как и все современные люди, они выбирают необходимое для себя среди имеющихся материальных и духовных ценностей,

накопленных обществом, и соединяют выбранные элементы в динамичном синтезе.

Но одновременно фундаментализм есть религиозный протест, поскольку он направляет свою критику против просвещенческой маргинализации священного. Он черпает свою социальную и политическую мощь в возрождении и культивировании сакрального языка, ритуалов и принципов. Восстановленные элементы традиции очищены,



Коран и скрещенные мечи — эмблема организации «Братья-мусульмане»

модифицированы и санкционированы в духе прагматизма. Они используются как средства для того, чтобы держать профанов на расстоянии. С их помощью фундаменталисты предлагают верующим, которых окружает индифферентизм и моральный релятивизм, солидное основание для личной и групповой (этнической) самоидентификации, столь необходимое в период стремительных экономических и социальных сдвигов.

И, наконец, фундаменталисты заявляют о себе как **защитники традиционного образа жизни.** Однако они занимаются рассудочным конструированием традиции, приукрашивая ее образ; и свою конструкцию представляют как модель «наиболее прогрессивной» реформы общества.

Иначе говоря, несмотря на то, что фундаменталисты презирают коррумпированное общество и периодически совершенно изолируются от него, они всецело заняты политикой: **именно средствами политики они пытаются переустроить мир, сохраняя сакральную общину и нейтрализуя угрозу со стороны «других».** Для фундаментализма типичны харизматические и авторитарные лидеры, строгая дисциплина, четкое разделение на «своих» и «чужих», миссионерский пыл, а также организационная структура, направленная на полное переустройство общества.

Многие интерпретаторы указывают на провал секулярных программ и подчеркивают полемический и по преимуществу **критический** характер фундаментализма, имея в виду, что его влияние скорее деструктивно, нежели конструктивно. С этой точки зрения фундаментализм по своей сущности представляет собой **антисекуляристское движение; он выступает против вытеснения сакрального с центральных позиций на периферию общества.** Социальный характер фундаментализма определяется его **антиэлитарностью;** его адресатом являются прежде всего маргинальные слои общества, малоимущие классы, угнетенные этнические или религиозные меньшинства.

Другая интерпретация, тесно связанная с описанной выше, рассматривает фундаментализм главным образом как **негативную реакцию на принимающее различные формы стремление Запада к мировому господству.** Некоторые исследователи, кроме того, видят в фундаментализме движение, **направленное против «современности» в целом, стоящее в оппозиции чрезмерному**

увлечению новейшими технологиями и научными методами и пренебрежению духовными и моральными ценностями, которые ставились во главу угла религиозной традицией.

Еще одно направление в понимании фундаментализма особо выделяет в качестве глубинной причины роста фундаментализма **успех феминистского движения**. С этой точки зрения фундаментализм предстает прежде всего как **выражение ностальгии по патриархальному образу жизни**, как **попытка восстановить традиционное господство мужчины во всех сферах функционирования общественного организма**. Выступления фундаменталистов против аборт, совместного обучения мальчиков и девочек, появления женщин в общественных местах с открытым лицом и в целом против полного и равного участия женщин в социальной, экономической и политической жизни расцениваются как протест носителей патриархальной психологии против феминизма.

Разумеется, не существует единой теории фундаментализма, равно приложимой ко всем случаям его проявлений. В различных обществах фундаментализм фокусируется на различных проблемах социальной действительности. Однако из всех многочисленных целей, которые ставят перед собой фундаменталисты, наиболее достижимой является реализация их антифеминистской программы. **Наибольшего успеха фундаментализм достигает в наши дни именно в сферах семейного строительства и домашней жизни** — взаимоотношений мужины и женщины, рождения и воспитания детей, образования. Значительно менее популярны фундаменталистские идеи в других областях человеческого существования — в судопроизводстве, законодательной деятельности, в военной сфере, — хотя и здесь фундаментализм достиг немалого успеха.

Наконец, некоторые интерпретаторы фундаментализма, подмечая известную иронию обстоятельств в том, что так называемые «противники современности» сами вполне современны в своих методах и средствах, повторяют мнение экзистенциалистов: характерная для всякого человеческого существования раздвоенность и ограниченность, в том числе и культурная, никогда не может быть преодолена. Эти интерпретаторы утверждают, что **фундаменталистам не удастся выйти за рамки детерминирующей их деятельность современной культуры**,

и в конечном счете фундаментализм представляет собой всего лишь еще одну вариацию на темы современности.

Другая точка зрения на фундаментализм, которой придерживается, к примеру, британский философ и социолог Эрнст Геллнер, заключается в том, что фундаментализм рассматривается как цельная и оригинальная доктрина. По мнению Геллнера, фундаментализм — это одно из трех наиболее влиятельных направлений мысли конца 20 в., наряду с моральным релятивизмом («постмодернизмом») и традиционным рационализмом Просвещения («рационалистическим фундаментализмом»).

Представленное нами многообразие взглядов на сущность религиозного фундаментализма прежде всего говорит о его значимости — социальной и интеллектуальной — в духовной атмосфере нашего времени. Фундаментализм пугает, поскольку он таит в себе мощный заряд тоталитаризма, грозящий смести привычное для современного человека и столь комфортное для него состояние индивидуальной внутренней свободы. Но вместе с тем фундаментализм обладает и необычайной притягательностью для многих обитателей нашего мира, которым такая свобода представляется тяжким бременем и которые стремятся избавиться от необходимости самим принимать решения. Возвращение к религиозной традиции дает таким людям возможность четкой самоидентификации и обретения нравственной опоры, которая намного прочнее, чем шаткое основание индивидуальной свободы. Здесь вопрос в выборе, и потому борьба между фундаментализмом и секуляризмом так остра.

3. Секуляризация

Понятие «секуляризация» постоянно используется в социологии религии. Обычно оно употребляется применительно к ситуации, когда религиозные верования и санкции все более утрачивают свое социальное значение как регуляторы человеческого поведения.

Слово «секуляризация» происходит от латинского «saeculum», что в переводе на русский язык означает «век нынешний». Понятие «секулярный» с самого начала использовалось для отражения различия между

миром историческим, преходящим, и миром вечным, непреходящим — миром трансцендентной реальности. Под секуляризацией долгое время понимался переход из сферы чисто религиозной, сакральной к деятельности в мире повседневной практики (например, переход монахов-священнослужителей на службу в качестве приходских священников). Разделение светской и духовной власти служит **институциональным оформлением** представления о двух реальностях. Далее под секуляризацией стали понимать передачу некоторых функций из ведения церковных властей в ведение светских.

Затем понятие «секуляризация» обрело более широкий смысл в связи с начавшимся **глобальным процессом эмансипации культуры**. «Теперь «секуляризация» обозначает исчезновение неперменной религиозной обусловленности символов, на которых строится культура»¹. Можно говорить о наличии в современном обществе **процессов культурной, политической и социальной секуляризации**. Эти процессы не обязательно проявляются в том или ином обществе синхронно. В зависимости от исторических обстоятельств социополитическая секуляризация может опережать культурную, и, наоборот. Например, если в США, как отмечает Х. Кокс, уровень политической секуляризации высок, а культурная секуляризация происходит медленнее, то в странах Восточной Европы, напротив, темпы культурной секуляризации гораздо выше, чем политической.

В социологической литературе обычно в этой связи приводятся **статистические данные, касающиеся посещения церкви и соблюдения церковных ритуалов**. Из этих данных, например, явствует, что в Великобритании в настоящее время гораздо меньше людей посещают церковь по воскресеньям, чем это было тридцать, сорок, пятьдесят и, конечно сто лет назад. Меньшее количество людей сейчас проходит крещение, конфирмацию (там, где она практикуется), вступает в церковный брак. Меньше внимания уделяется выполнению церковных погребальных обрядов, хотя к ним прибегают по-прежнему очень многие, в том числе и те, кто не относит себя к «религиозным» людям.

Подобные статистические исследования дополняются религиозной социографией. Общий вывод, к которому можно прийти, заключается в следующем: **в технологически развитых, урбанизированных и индустриализо-**

¹ Кокс Харви. Мирской град. С. 35.

ванных обществах социальная значимость церковных институтов снижается, поскольку возрастает доля населения, совсем не соблюдающего религиозных правил и не участвующего в церковной практике.

П. Бергер дает следующее определение процесса секуляризации:

«Под секуляризацией мы понимаем процесс освобождения определенных сфер общества и культуры от господства религиозных институтов и символов. Если речь идет об институтах и обществах, относящихся к новейшей истории Запада, то здесь, конечно, секуляризация проявляется в утрате христианской церковью сфер, прежде находившихся под ее контролем или влиянием: в отделении церкви от государства, в экспроприации церковных землевладений, в освобождении системы образования из-под власти церковных авторитетов. Но если мы говорим о культуре и символах, то под секуляризацией понимается нечто большее, чем социально-структурный процесс. Она оказывает влияние на всю целокупность культурной жизни и идеаций. Ее можно наблюдать по снижению роли религиозной тематики в искусстве, философии и литературе, и, что самое важное — по развитию науки как автономного, чисто секулярного взгляда на мир. Более того, в данном случае мы имеем в виду, что у процесса секуляризации есть и субъективная сторона. Как существует секуляризация общества и культуры, так же существует и секуляризация сознания. Проще говоря, это означает, что современный Запад порождает все больше индивидов, которые в своем отношении к миру и к самим себе не пользуются религиозными интерпретациями»¹.

Если рассматривать секуляризацию как глобальный феномен, характерный для современной эпохи, то очевидно, что в мире этот процесс идет неравномерно. На различных группах населения он сказывается по-разному. Исследования показали, что мужчины более восприимчивы к влиянию секуляризации, чем женщины, люди средних лет — чем молодежь и старики, горожане — чем жители сельской местности, представители классов, непосредственно связанных с современным промышленным производством, — чем люди, занятые более традиционным трудом (крестьяне и мелкие торговцы), протестанты и иудеи — чем католики, и т. д.

Если речь идет о Европе, можно с достаточной уверенностью сказать, что связанная с церковью религиозность наиболее сильна среди маргинальных элементов — будь то представители маргинальных классов (например, потомки старой мелкой буржуазии) или ин-

¹ Berger Peter L. The Social Reality of Religion. Faber and Faber. 1969. p. 106—107.

дивиды, обладающие статусом маргиналов, например, безработные. Иная ситуация сложилась в Америке, где церкви по-прежнему сохраняют ключевые позиции как символы, но им это удастся только благодаря тому, что они сами становятся в значительной степени секуляризованными. Таким образом, глобальный процесс секуляризации в различных формах охватил и Америку, и Европу. На другие регионы мира секуляризационный процесс распространяется одновременно с вестернизацией и модернизацией.

Большинство получаемых исследователями статистических данных отражает **социоструктурные проявления секуляризации**, а не степень секуляризации сознания, но есть и данные, касающиеся последней. Трудно проследить, насколько асимметрично развиваются эти два измерения секуляризации. В некоторых случаях наблюдается секуляризация сознания в рамках традиционных религиозных институтов, а в некоторых — сохранение более или менее традиционных для религиозного сознания мотивов за пределами их прежнего институционального контекста.

Постараемся выяснить, какие социокультурные процессы и группы служат движущей силой или медиаторами секуляризации. Если встать на позицию человека, наблюдающего европейскую цивилизацию извне (скажем, индусского традиционалиста), то, очевидно, ответ будет таков: **сама европейская цивилизация в целом, распространяя свое влияние в мире, несет с собой секуляризацию**. С этой точки зрения и коммунизм, и современный национализм тоже представляют собой проявления вестернизации.

Если переменить точку наблюдения и взглянуть на процесс секуляризации глазами европейца, то источник ее нетрудно увидеть в современном экономическом процессе, то есть в самой динамике промышленного капитализма. Точнее, речь идет о вторичных эффектах его развития. К примеру, можно сослаться на секуляризирующее влияние современных средств массовой информации или на аналогичное воздействие международного туризма. Не составляет большого труда проследить происхождение этих «вторичных эффектов», порождаемых капиталистической индустриальной экономикой. Развитое промышленное производство и связанный с ним стиль жизни являются главными детерминирующими факторами секуляризации.

Одним из наиболее очевидных путей воздействия секуляризационного процесса на человека стал **«кризис доверия» к религии**. Можно сказать, что секуляризация стала результатом широко распространившегося разочарования в истинности традиционных религиозных определений реальности. Это проявление **секуляризации на уровне сознания** сопряжено с соответствующими феноменами на **социоструктурном уровне**. Если среднестатистический современный человек проявляет равнодушие и неуверенность в вопросах, связанных с религией, то объективно он сталкивается со множеством религиозных и внерелигиозных инстанций, каждая из которых по-своему определяет реальность. Эти инстанции ведут борьбу между собой, оспаривая его благосклонность или хотя бы внимание. Иными словами, феномен, именуемый **«плюрализмом»**, представляет собой **социоструктурный коррелят секуляризации сознания**.

Плюрализм в этом контексте тесно связан с релятивизмом секулярного сознания. Можно сказать, что плюрализм есть объективный коррелят именно релятивизма. Разочаровавшись в представлениях прежних поколений, связанных с абсолютизацией мировоззрения **«своей религии»**, современный человек пришел к пониманию **относительности любого взгляда на мир**, в том числе и своего собственного.

Эта точка зрения, свидетельствующая о **значительной исторической зрелости современного человека**, влечет за собой сложные последствия, прежде всего в том, что касается **ценностной ориентации**. В самом деле, что такое ценности для релятивистского сознания? По словам Х. Кокса, **«ценности секулярного человека десакрализованы, лишены всякого притязания на безусловную и окончательную значимость. Теперь ценности — это лишь то, что некоторая социальная группа в определенное время и в определенном месте считает хорошим. Это уже не ценности, а, скорее, оценки. Секулярный человек сознает, что те символы, через которые он воспринимает мир, и та система ценностей, которой он руководствуется, принимая решения, порождены конкретными историческими событиями и потому ограничены и частичны»**¹.

Релятивизация ценностей, естественно, связана с разрушением традиционных социальных связей, что,

¹ Кокс Харви. Мирской град. С. 46.

в свою очередь, порождает у части населения ностальгию по прежнему образу жизни. Такие ностальгические настроения находят свое концептуальное выражение в **традиционализме и фундаментализме**. Привлекательность традиционализма заключается в том, что он обосновывает абсолютность прежних социальных устоев и ценностей с помощью современного понятийного языка, т. е. апеллируя к развитому рефлексизирующему сознанию. Необходимо сказать, что традиционная организация общества и абсолютизация привычной системы ценностей облегчают существование личности, снимая с нее бремя ответственности перед собой. Заданная система ценностей диктует человеку строго определенное поведение, правильность которого не ставится под сомнение.

Секуляризация сознания ставит человека перед проблемой: как распорядиться обретенной мировоззренческой свободой. Существует реальная опасность, что образовавшийся ценностный вакуум приведет к **этическому анархизму и нигилизму**. «Нигилизм соответствует подrostковому периоду в жизни человека. Его бросает из стороны в сторону — то он испытывает головокружительное ощущение свободы оттого, что боги умерли, то начинает тосковать по миру безмятежных и надежных смыслов и законов. В сущности, у нигилизма есть новый бог — Ничто, черная тень мертвого Бога»¹.

Х. Кокс утверждает, что нигилизм вовсе не является неизбежным спутником секуляризации. В целом он рассматривает секуляризацию как **процесс духовного взросления человечества, не имеющий исторической альтернативы**. В своей духовной основе, согласно концепции Кокса, секуляризация связана с **иудейским монотеизмом** — точнее, с его требованием не поклоняться «идолам» — материальным образам, абсолютизируемым религиозным сознанием. **Развенчание «идолов»** в самом широком смысле этого слова — то есть **десакрализация политических институтов, секуляризация культуры, «расколдовывание природы» и т. п.** — приближает человека к тому духовному состоянию полной зрелости и свободы, которого требует от него **библейский монотеизм**.

Таким образом, возможны различные подходы к проблеме сущности и перспектив секуляризации. Подход Кокса остается в своих исходных посылах **теоло-**

¹ Кокс Харви. Мирской град. С. 49.

гическим, так как для него секуляризация представляет собой необходимый этап осмысления человеческого библейского откровения.

Бергер, в отличие от Кокса, видит первоначальный источник секуляризации в экономической сфере, вернее, в тех областях экономики, которые сформировались в процессе капиталистической индустриализации. Если говорить об объективной секуляризации, то это, конечно, социополитический процесс, проявляющийся, в частности, через изменения в системе социальной стратификации.

Различные страны современного общества в различной степени испытывают на себе воздействие секуляризации в зависимости от того, насколько они вовлечены в этот процесс. Современное индустриальное общество порождает «секторы», которые становятся как бы «освобожденной территорией» по отношению к религии. От этих секторов секуляризация распространяется на другие сферы общества. В итоге религия оказывается отнесенной к двум «полюсам» — в наиболее публичный и в наиболее частный секторы институциональной структуры. Это государство и семья. Даже там, где процесс секуляризации в целом зашел очень далеко, функционирование институтов государства и семьи не обходится без религиозной символики.

Что касается государства, то зазор между степенью секуляризованности его институтов и секуляризованностью экономики проявляется в сохранении в ряде стран традиционного религиозного санкционирования политической организации (примером может служить Великобритания). Противоположная ситуация сложилась, к примеру, во Франции конца 18 в., где секуляризация раньше затронула политические институты, тогда как промышленный капитализм развивался медленнее. Аналогичным образом обстоят дела во многих развивающихся странах в наши дни.

Отношения между социоэкономической модернизацией и политической секуляризацией нельзя назвать простыми. Однако секуляризационные тенденции в политике, как правило, развиваются бок о бок с развитием современного промышленного капитализма. В любом случае глобальная тенденция современности ведет к эмансипации государства от религиозных институтов. Это верно и в тех «антикварных» случаях, когда политическая секуляризация сочетается с сохранением

традиционного декорама религиозно-политического единства (как в Англии или Швеции).

Один из наиболее важных результатов процесса секуляризации заключается в том, что отныне государство как аппарат принуждения не выступает от имени доминировавших прежде религиозных институтов. Это одно из основных положений политической теории разделения церкви и государства. Теперь государство занимает позицию беспристрастного наблюдателя по отношению к конкурирующим друг с другом религиозным группам, что очень напоминает его роль в развитии капитализма — роль стража порядка, не причастного к конкурентной борьбе.

В различных национальных обществах позиция, занимаемая государством по отношению к религии, характеризуется специфическими чертами. Например, в Соединенных Штатах Америки государство благожелательно настроено к религиозным группам, предоставляя всем им, независимо от вероисповедания, налоговые льготы. А в странах Восточной Европы в дореформенный период отделение церкви от государства приняло форму взаимной неприязни на уровне как идеологии, так и практики. Однако при всей противоположности этих двух ситуаций следует отметить, что в сравнении с традиционными «христианскими обществами» они характеризуются фундаментальным сходством: в обоих случаях церкви не могут пользоваться государственным аппаратом принуждения в своих целях. Они могут полагаться исключительно на самих себя в своем стремлении привлечь как можно больше прихожан, хотя американское государство создает им для этого благоприятные условия, а коммунистические режимы Восточной Европы им в этом препятствовали.

Интересно также отметить, что попытки воспроизвести традиционные отношения силовой поддержки государством религии в условиях модернизации, как правило, обречены на провал. Ситуации в современных Испании, Израиле и России позволяют сделать вывод, что подобные попытки могут стать успешными лишь в том случае, если будет остановлен и обращен вспять сам процесс модернизации, если будет восстановлено доиндустриальное общество, что абсолютно невозможно.

Отношения между государством и религией не могут быть возвращены к уровню, соответствующему доиндустриальному обществу, потому что социально-экономическая модернизация неизбежно вызывает к жизни процессы рационализации. «Освобожденные территории» — секуляризованные секторы социальной

жизни — занимают настолько ключевое положение в системе промышленного капитализма, что любая попытка подчинить их существование традиционно-религиозным принципам угрожала бы прекращением функционирования всей экономики. Современное индустриальное производство невозможно без участия многочисленного научного и технологического персонала, подготовка которого предполагает высокую степень рационализации не только на уровне инфраструктуры, но и на уровне сознания. И потому всякая попытка традиционалистской реставрации создает угрозу размывания рациональных основ индустриального общества.

Кроме того, секуляризующие потенции капиталистической рационализации не только постоянно воспроизводятся, но и обладают способностью самовосрастания. По мере расширения капиталистического индустриального комплекса все больший вес в обществе приобретают социальные слои, связанные с рационализацией, и все труднее становится установить над ними традиционный контроль.

Поскольку все эти социальные процессы имеют интернациональный характер (в настоящее время почти глобальный), то все более проблематичной представляется возможность изолировать какое-то одно национальное общество от рационализирующих воздействий, и естественно, что такая изоляция повергла бы его в состояние экономической отсталости. Влияние современных средств массовой информации и развития всемирного транспортного сообщения на ситуацию в Испании может служить прекрасной иллюстрацией этому.

Современное государство вынуждено удовлетворять политические и правовые запросы гигантской экономической машины индустриального производства, и ему приходится приспосабливать к этой цели свои структуры и идеологию. На уровне структуры это означает, кроме всего прочего, формирование высокорациональной бюрократии, на уровне идеологии — выработку соответствующей системы обоснования. И неизбежно устанавливается соответствие между структурой и идеологией, между экономической и политической сферами. Поэтому с легкостью происходит диффузия секуляризации из экономической сферы в политическую. В таком случае подчиненность государства религиозным авторитетам либо просто упраздняется, либо остается в качестве риторического украшения, не обладающего полнотой социальной реальности. К этому необходимо прибавить, что если уровень индустриализации достаточно высок, то степень секуляризации общества будет

приблизительно соответствовать этому уровню независимо от того, является ли государство демократическим или авторитарным. Определяющим степень секуляризации фактором будет не институционализация отношений собственности, не специфика конституционной системы, но состояние процесса рационализации, которая составляет обязательную предпосылку функционирования любого современного индустриального общества.

Хотя присутствие религии в системе политических институтов такого общества, как правило, ограничивается идеологической риторикой, в отношении семьи это не так. Здесь *религия продолжает сохранять значительную реальную силу как регулятор мотивации повседневной социальной деятельности*. Символическая связь между семьей и религией восходит к самому древнему периоду истории института родства. Сохранение этой связи в некоторых случаях может рассматриваться просто как институциональный рудимент. Однако интересно, что религия продолжает оставаться регулятором и легитимизатором семейных отношений даже среди наиболее секуляризованных социальных слоев — например, это характерно для семей, принадлежащих к американскому среднему классу. В таких случаях религия облечена в самые современные формы: ее требования выполняются добровольно, без всякого принуждения.

Одной из характерных черт взаимоотношений религии и семьи в современных секуляризованных обществах становится индивидуализация. Это означает, что вероисповедание и участие в религиозных церемониях считаются делом индивидуального выбора личности или делом выбора нуклеарной семьи. Такая «личная» религиозность, какой бы «реальной» она ни была для самого верующего индивида, уже не может выполнять классическую функцию религиозной веры — функцию построения единого общего мира, в границах которого социальная жизнь обретает смысл, в конечном счете всех объединяющий. Такая «личная» религиозность ограничена конкретными сферами социальной жизни, которые с легкостью можно изолировать от секуляризованных секторов современного общества.

Ценности, связанные с личной или семейной религиозностью, как правило, не вписываются в иные институциональные контексты. К примеру, бизнесмен или политик вполне может придерживаться в семейной жизни религиозных норм, но в то же время в своей публичной деятельности не принимать в расчет какие

бы то ни было религиозные ценности. Нетрудно заметить, что подобное оттеснение религии в сферу личной и семейной жизни работает на укрепление высокорационализированной системы современных экономических и политических институтов.

Итак, религия в индустриальном обществе проявляет себя в публичной риторике и частной жизни. Иными словами, там, где она функционирует публично, ей недостает реальности, а там, где она «реальна», ей недостает публичности. Эта ситуация отражает утрату религией способности решать свою традиционную задачу, которая заключалась в создании сети определенных реальности, значимых для всего общества. Ее функцией стало создание фрагментарных смысловых паттернов, соответствующих масштабам нуклеарной семьи. Поскольку современная семья представляет собой хрупкое образование, религия, покоящаяся на столь шатком основании, с необходимостью становится довольно-таки призрачной конструкцией. Эта ее призрачность может быть отчасти смягчена использованием структур, имеющих широкую социальную базу. Как правило, это церкви или другие крупные религиозные организации. Однако такие церкви по своему социальному характеру являются всего лишь добровольными ассоциациями, «локализованными» преимущественно в сфере личной и семейной жизни, и их жизнеспособность поэтому остается ограниченной.

На протяжении большей части человеческой истории религия обладала монополией на право регулировать индивидуальную и общественную жизнь. Тогда религиозные институты были институтами в полном смысле этого слова, то есть функционировали как регуляторы мысли и действия. Религиозным определениям мира противостояли только хаос, тьма, анемия.

Секуляризация ведет к формированию радикально иной ситуации — ситуации плюрализма. Эта ситуация, демонополизируя религию, затрудняет сохранение жизнеспособных религиозных структур и создание новых. Теперь в обществе всегда имеются «другие», которые ставят под сомнение религиозные ценности. И все труднее «обитателям» мира той или иной конкретной религии существовать в качестве таковых в рамках современного общества, все труднее сохранять религиозные верования как вечные и неизменные истины; религия становится предметом моды. Все эти явления в совокупности образуют уже упоминавшийся нами выше «кризис доверия» к религии.

Плюралистическая ситуация приводит к многократ-

ному умножению числа разнообразных конкурирующих друг с другом религиозных структур. Это порождает релятивизацию религиозных представлений, которые утрачивают свой прежний статус достоверной и объективной истины, самоочевидной и интерсубъективной. Религия становится «делом индивидуального вкуса», делом субъективного предпочтения. И потому она воспринимается отныне скорее как феномен, укорененный в сознании индивида, нежели как часть объективного, внешнего мира. Она не принадлежит более ни к сфере космоса, ни к сфере истории, а только к сфере экзистенциальной, к сфере индивидуальной психологии.

Таким образом, демонополизация религии представляет собой социоструктурный и социально-психологический процесс. Разнообразные религиозные группы с помощью различных средств пытаются сохранить жизнеспособность перед лицом многочисленных конкурентов. В сознании индивида такая ситуация предстает как множество возможностей, между которыми он может выбирать. Причем сам этот выбор релятивизируется. Он понимается как продукт субъективного сознания индивида, не мотивированный внешним, социально оформленным и заданным раз и навсегда миром. Такой выбор мотивируется лишь открытием для себя каких-то экзистенциальных или психологических данностей. Религиозные традиции утрачивают характер универсальных символических систем. А люди, продолжающие воспринимать мир сквозь призму таких традиций, оказываются в меньшинстве.

Плюралистическая ситуация оставляет религиозным институтам две возможности. Они могут либо приспособиться к ситуации, играя в плюралистическую игру под названием «религиозная свобода» и приносиваясь к требованиям клиентуры. Либо они могут отказаться приспособляться, продолжая существовать и исповедовать свои истины по-прежнему. Между этими крайними полюсами существуют различные промежуточные возможности. Оба варианта невозможно осуществить без проблем, которые и образуют то, что называется «кризисом церкви в современном обществе».

ПРИЛОЖЕНИЯ

РАЗВИТИЕ ОСНОВНЫХ РЕЛИГИЙ В МИРЕ ЗА 100 ЛЕТ¹

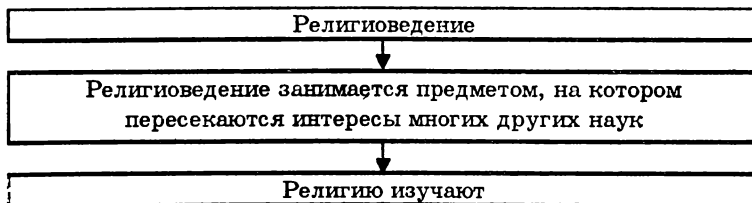
Религии	1900 г.	1970 г.	1983 г.	Прогноз на 2000 г.
Католицизм	228 млн.	672 млн.	887 млн.	1 млрд. 132 млн.
Протестантизм	143 млн.	354 млн.	450 млн.	558 млн.
Православие	116 млн.	143 млн.	171 млн.	200 млн.
Все христиане	487 млн.	1 млрд. 169 млн.	1 млрд. 508 млн.	1 млрд. 890 млн.
Ислам	200 млн.	551 млн.	837 млн.	1 млрд. 200 млн.
Индуизм	203 млн.	465 млн.	661 млн.	859 млн.
Буддизм	127 млн.	232 млн.	300 млн.	359 млн.
Иудаизм	12 млн.	15 млн.	18 млн.	20 млн.
Китайские религии (конфуцианство, даосизм)	380 млн.	точных достоверных данных нет		Численность верующих здесь может быть не менее 500 млн., учитывая население Китая и сохранение традиций в китайской деревне
Новые религиозные движения (кришнаиты, мунизм, теософское движение и т. д.)	7 млн.	—	108 млн.	138 млн.
Сикхизм	3 млн.	—	15 млн.	25 млн.

¹ Данные взяты из коллективного труда под руководством М. Клевно
«L'Etat des Religions dans le Monde». Le CERF, Paris, 1987. p. 14.

Структурно-логические схемы²

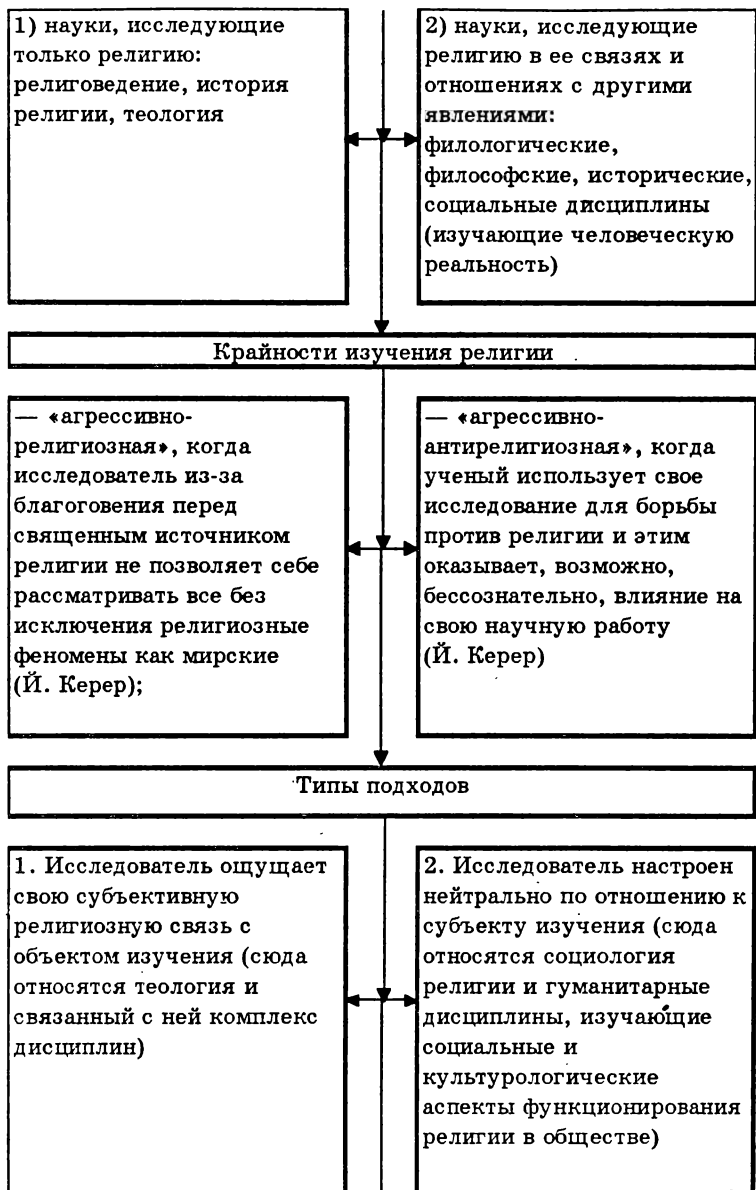
Предмет, структура и методология религиоведения

Схема № 1
Науки, изучающие религию



² Составители: Самыгин С. И., Фадеев Ю. В.

Продолжение схемы № 1



Продолжение схемы № 1

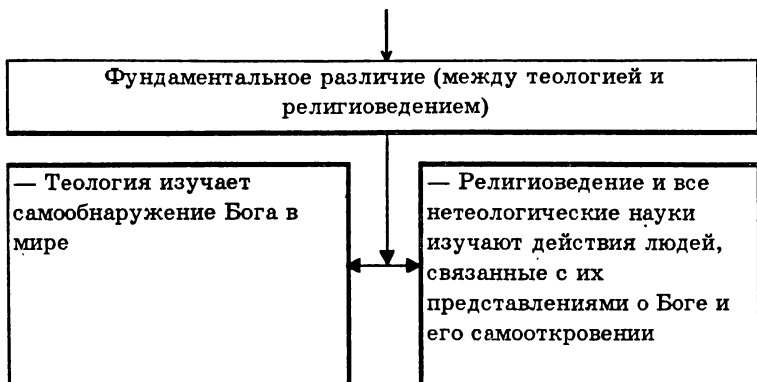
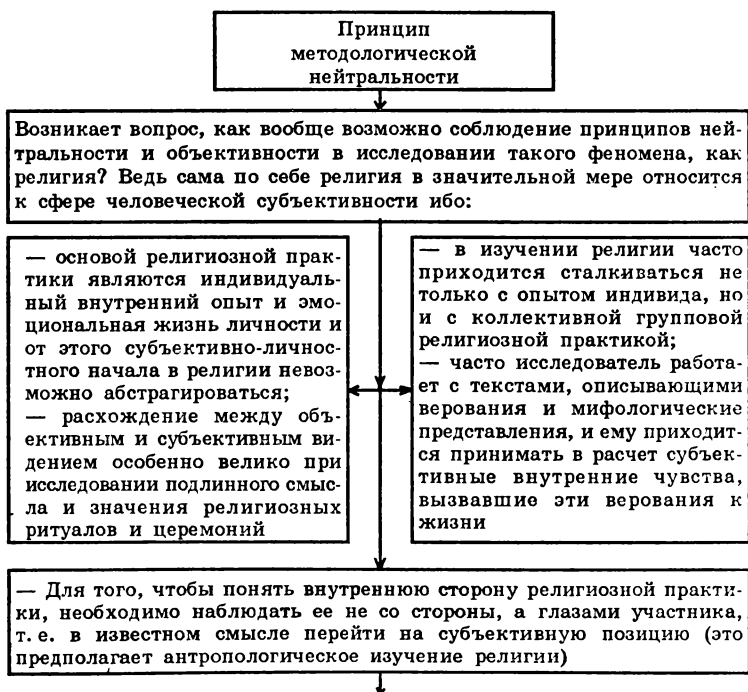


Схема № 2
Принцип методологической нейтральности



Продолжение схемы № 2

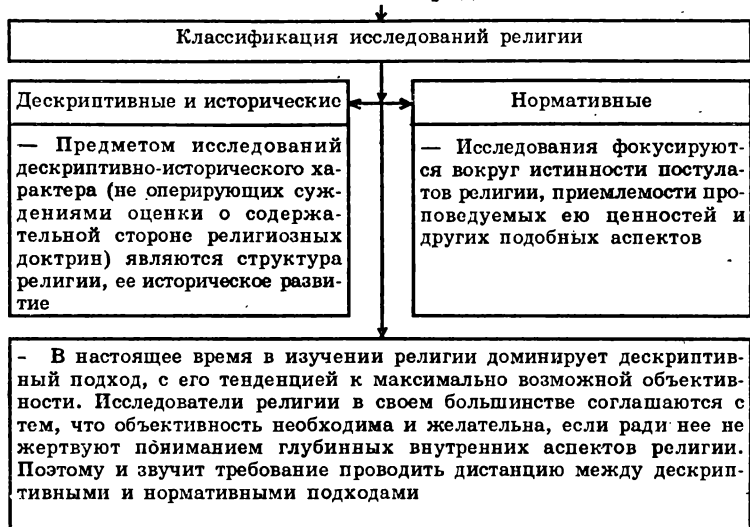
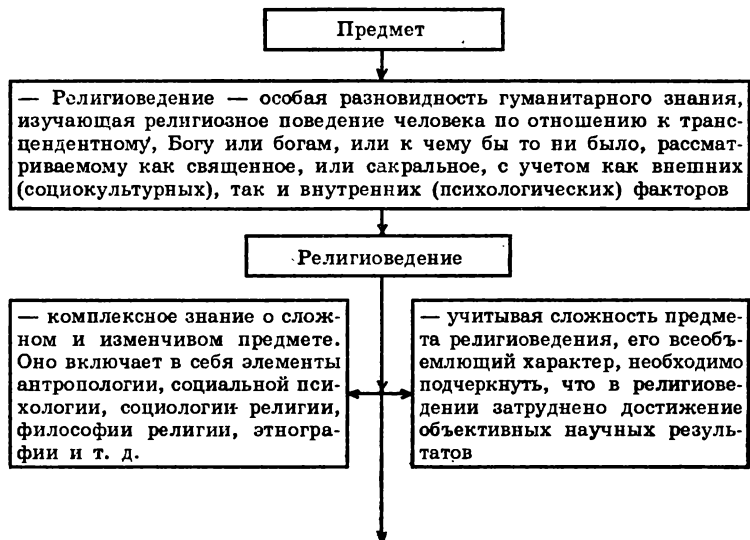


Схема № 3
Предмет и основные методологические подходы
религиоведения



Продолжение схемы № 3

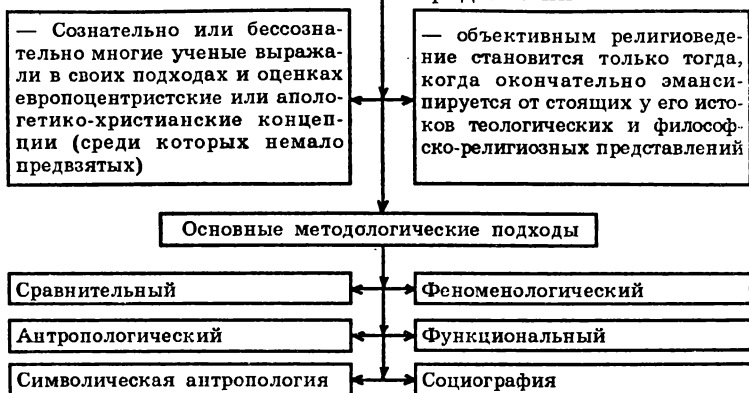
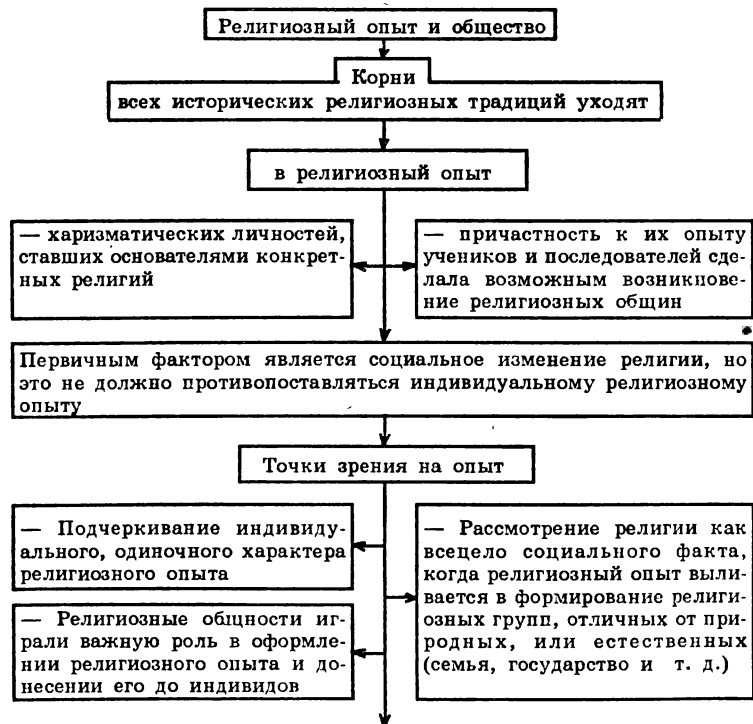


Схема № 4
Религиозный опыт и общество



Продолжение схемы № 4

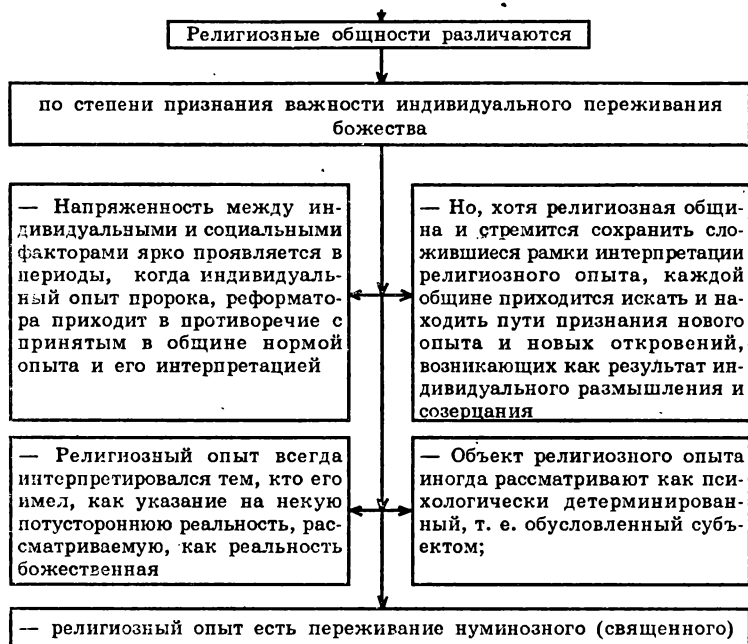
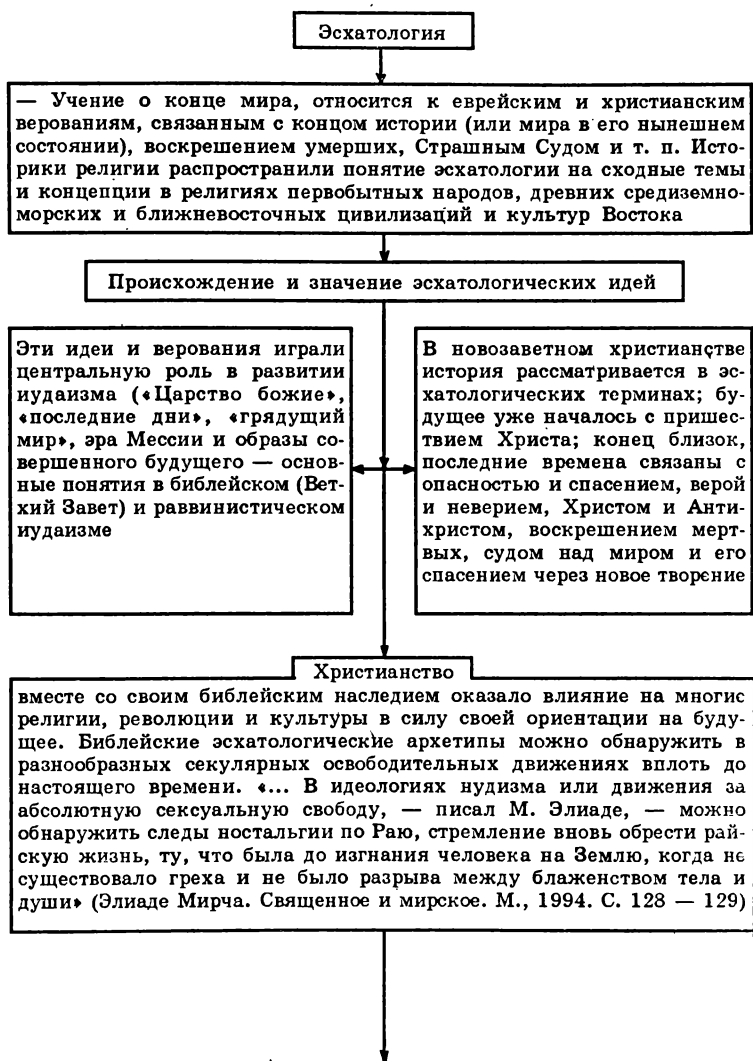


Схема № 5 Эсхатология



Эсхатология

как понятие в общей истории религии относится к концепциям трансцендентного, выражающим судьбу человека после смерти (бессмертие души, возрождение, воскрешение, переселение души). Эти эсхатологические понятия находятся в тесной взаимосвязи с переживаниями людей в настоящем, с поворотными моментами их жизни и их пониманием смерти. Эсхатологические темы особенно актуализируются в кризисных ситуациях, когда они служат утешением тем, кто надеется на лучший мир, или мотивами революционного преобразования мира. Эсхатологические ожидания любого типа (индивидуального или коллективного) распространяются в зависимости от интересов верующих, вовлеченности их в жизнь, степени их страданий и нищеты. Эти ожидания могут проектироваться на индивидуальные души, группу, народ, человечество или космос

Общие характеристики

Необходимо проводить различие между мифическими и историческими эсхатологиями

— мифические эсхатологии делают упор на воспроизводство генезиса мира в его конце;
— в мифической эсхатологии смысл истории состоит в утверждении вечности космоса и повторяемости возникновения мира

— время переживается как упадок, дегенерация. Спасение заключается в возвращении начала или в возвращении к истоку. Все исторические события рассматриваются как выражение вечной борьбы, в которой мировой порядок защищается против хаоса

— мифические эсхатологии в терминах «Мифа вечного возвращения» утверждают циклический взгляд на историю

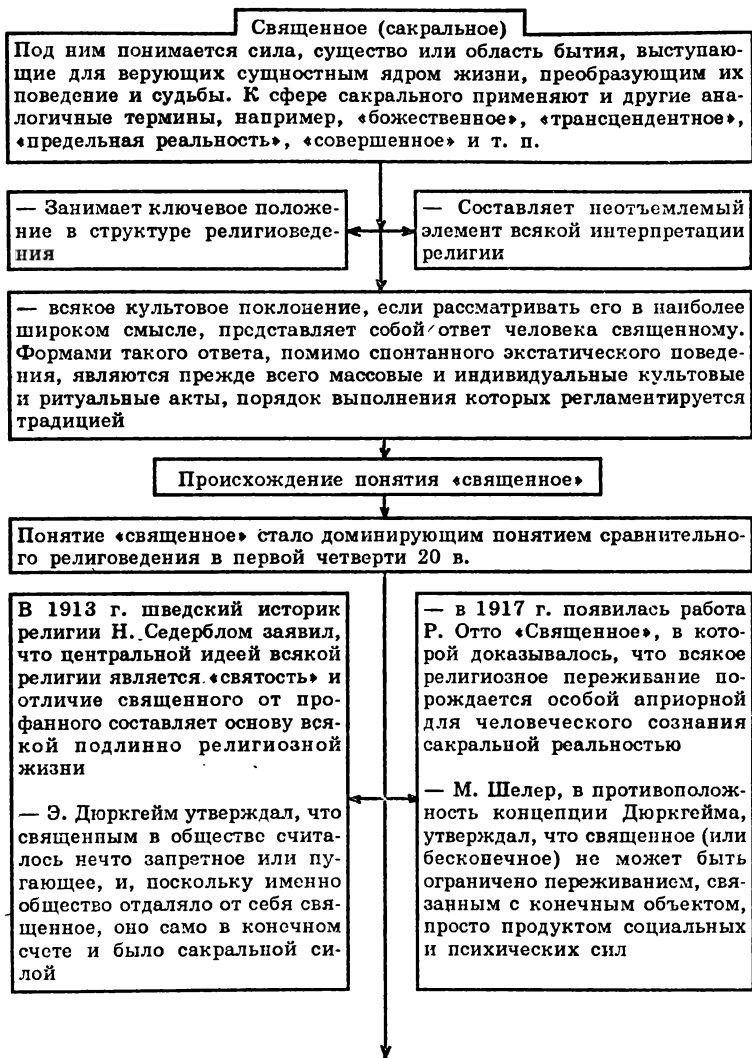
— историческая эсхатология напротив, основывается не на мифическом первобытии, но на исторически датируемых событиях, которые рассматриваются как ключевые, фундаментальные для исторического процесса

— поскольку история рассматривается как неповторимая, будущее истории конечно. История в этом контексте понимается не как арена ужасов хаоса, но как область угрозы и спасения. Смысл истории не в ее культовом отрицании (как в мифических эсхатологиях) — через присутствие вечности, а в ее конечной цели и в реализации этой цели

— исторические эсхатологии обнаруживаются в иудаизме, христианстве...

Схема № 6

Понятие священного, его происхождение и базисные характеристики



Продолжение схемы № 6

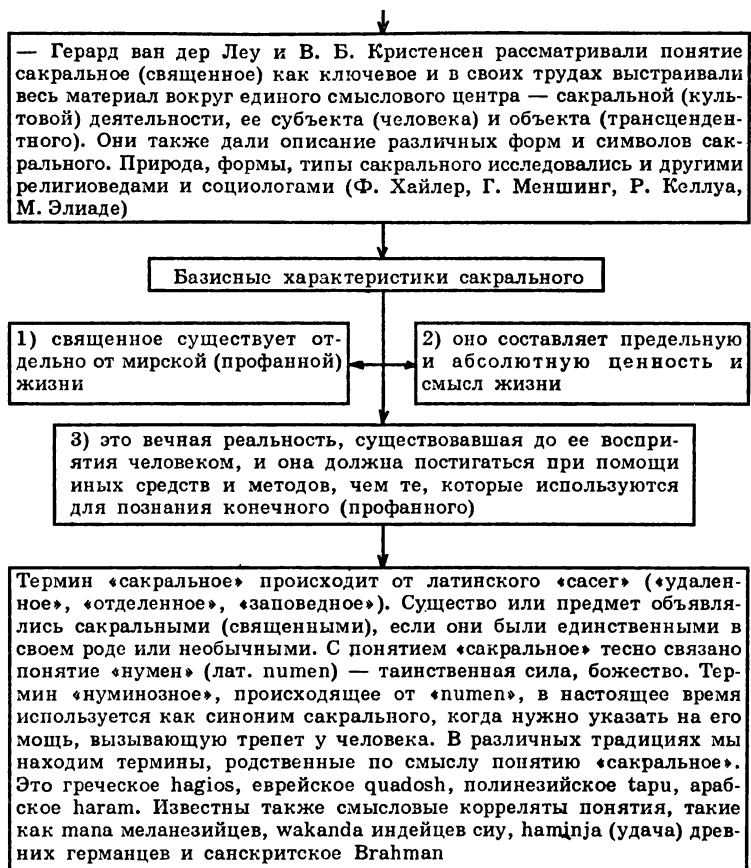
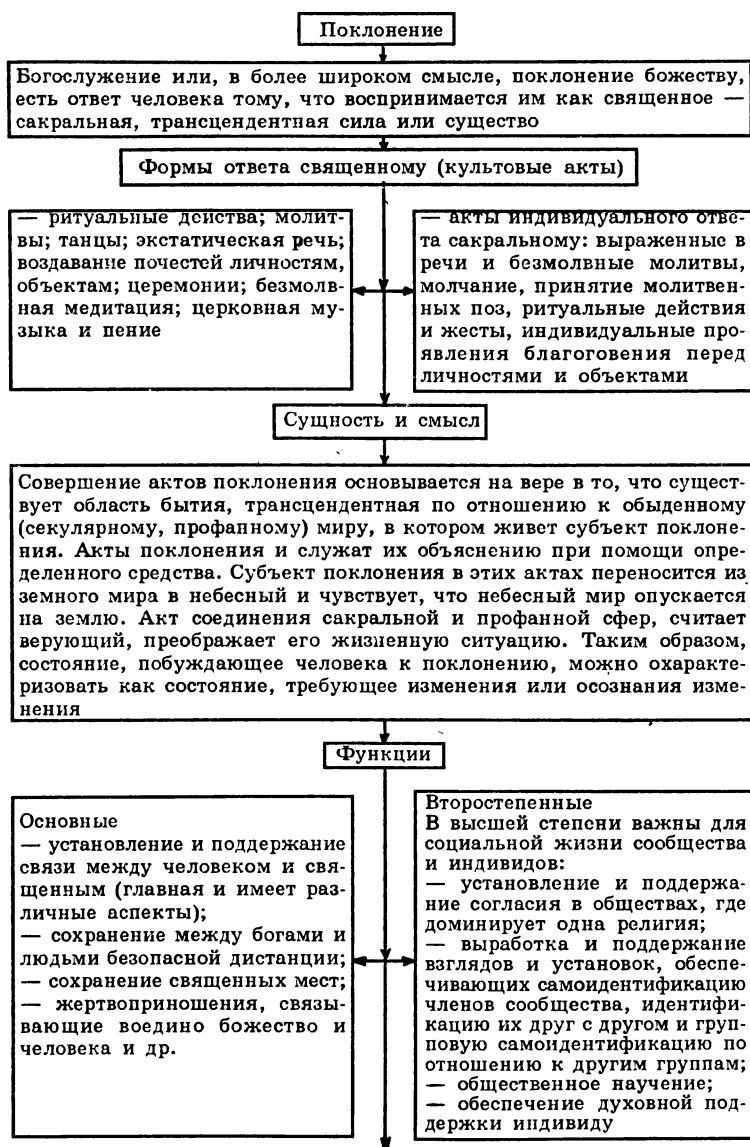


Схема № 7 Поклонение: сущность, смысл, функции, типы



Продолжение схемы № 7

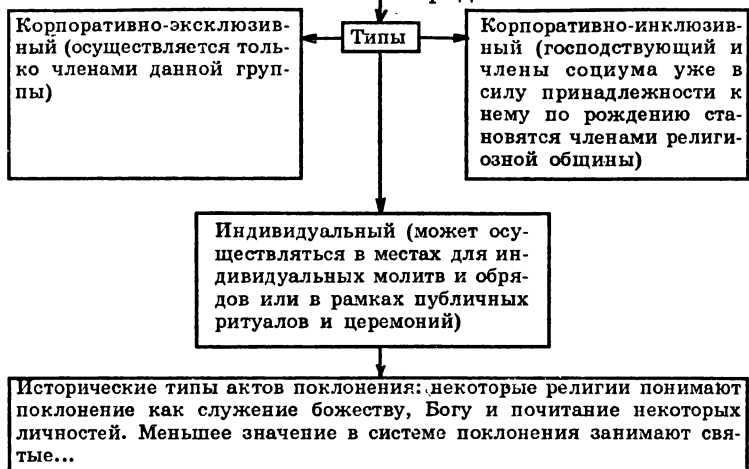
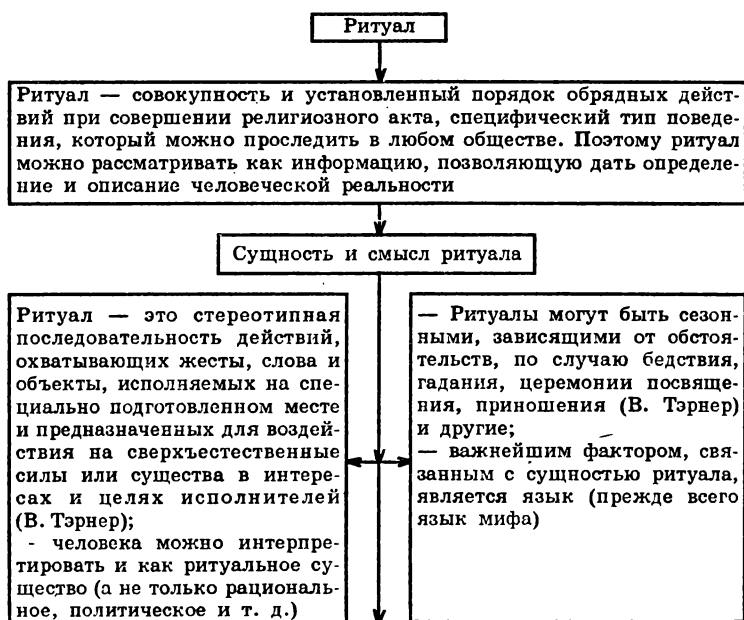


Схема № 8

Понятие и формы ритуала, подходы и функции



Продолжение схемы № 8

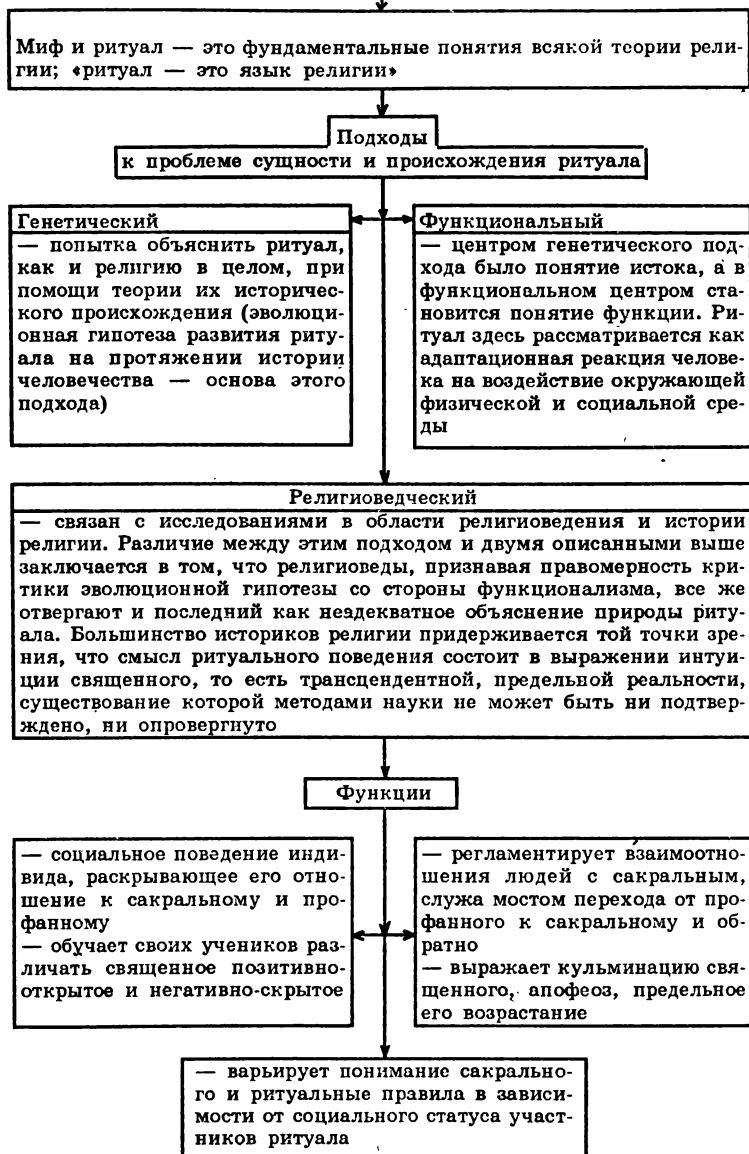


Схема № 9

Ритуалы перехода

Ритуалы перехода

— это специальные ритуалы, знаменующие собой переход из одного социального или религиозного статуса в другой. Большинство наиболее важных, распространенных ритуалов перехода связаны с биологическими жизненными кризисами — рождением, половым созреванием, воспроизводством рода и смертью, ведущих к изменению в социальном статусе. Другие ритуалы сопровождают изменения, всецело связанные с культурой, — посвящение в члены общества и братства объединенных особыми интересами

Научная интерпретация

— Ритуалы — средство, облегчающее индивиду сложности неизбежного перехода от одной социальной роли к другой. Все ритуалы перехода имеют одну и ту же трехчленную структуру, включающую в себя отделение, переход и воссоединение (иначе долиминальная, лиминальная и постлиминальная стадии)

— Центральный участник (или участники) ритуала вначале символически отделяются от прежнего статуса, затем претерпевают изменения, готовясь к жизни в новом статусе. По своему смыслу они являются социальными и культурными церемониями и знаменуют события скорее социокультурные, нежели биологические (Арнольд ван Геннеп)

— переход из одного статуса в другой был скорее результатом, чем причиной ритуала, и все ритуалы перехода воспроизводят одну и ту же исходную модель
 — ритуал коронования царей, предусматривающий символическое умерщвление и возрождение нового правителя, а иногда и реальное убийство старого царя (А. М. Хокарт)
 — позднейшие исследования показали, что символическое убийство и возрождение царей все же не может рассматриваться как прототип всех ритуалов

Функции

— ослабляют стресс в моменты серьезных жизненных перемен и облегчают трудности адаптации к новой социальной роли;
 — наделались, как религиозные акты, особой сакральной значимостью
 — средство вовлечения масс в эстетическую деятельность, и религия служила двигателем развития искусства, музыки, пения, танца и т. д.

— предохраняют общество от раскола, снабжая каждого человека ясной инструкцией о том, как ему вести себя в новых условиях, обеспечивая тем самым единство и нормальное функционирование социального организма
 — обеспечивали массовые зрелища
 — носят скорее социальный, чем чисто религиозный характер (по мнению социологов)

Продолжение схемы № 9

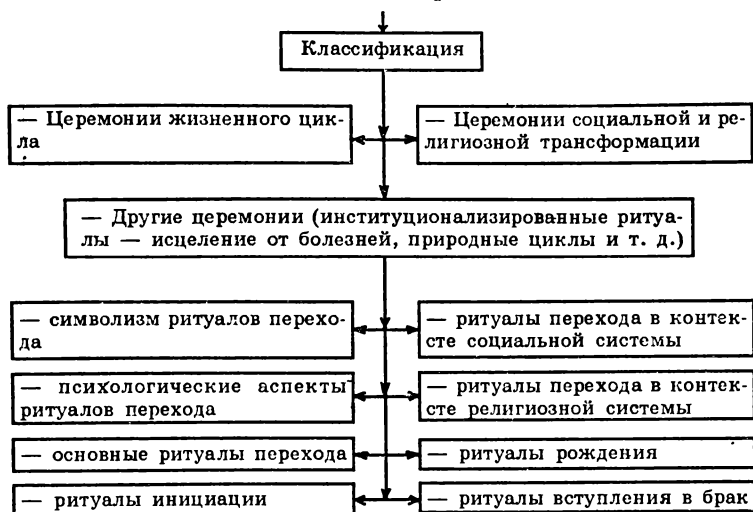


Схема № 10 **Социальные формы организации религии**

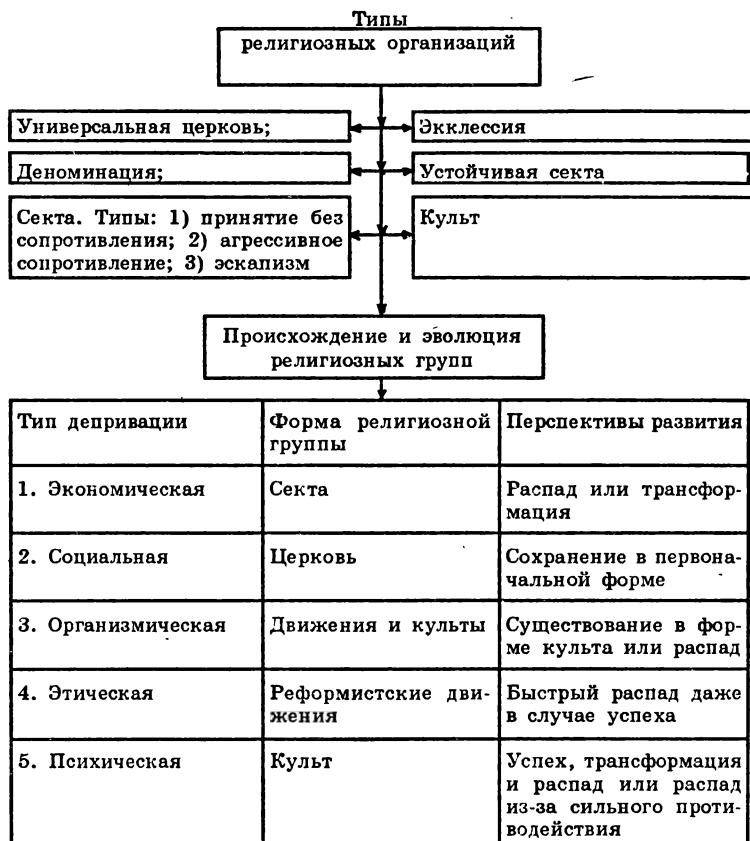


Схема № 11 Фундаментализм

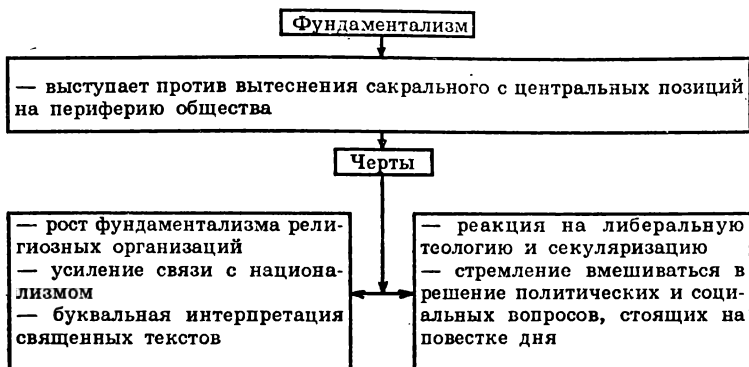


Схема № 12. Новое религиозное сознание

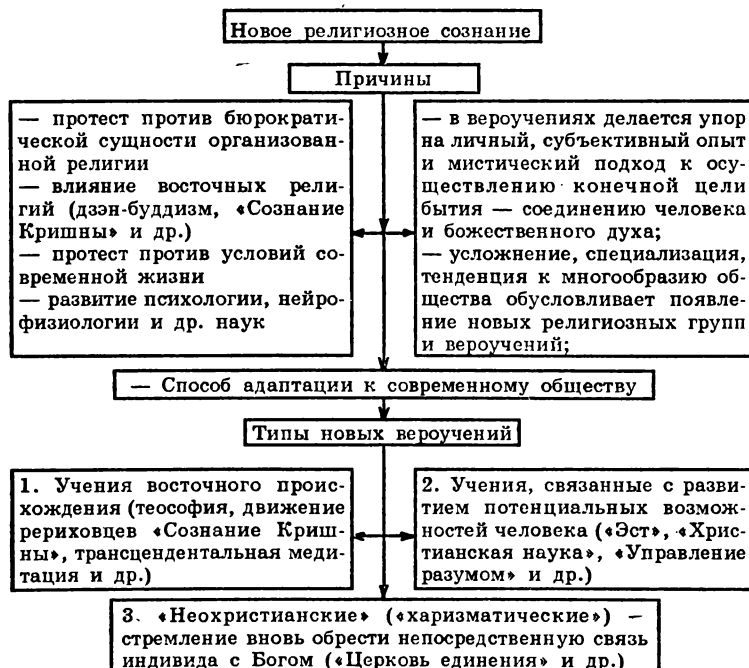
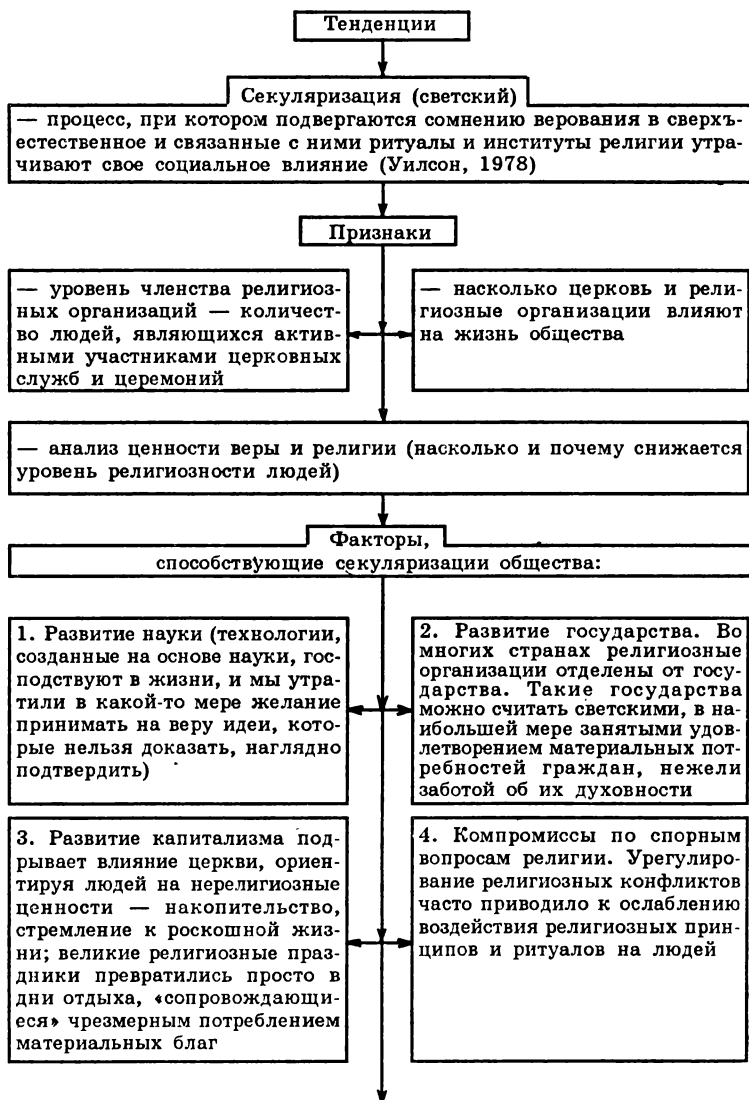


Схема № 13 Секуляризация



Продолжение схемы № 13

5. Утрата общности с религиозной общиной из-за мобильности и нестабильности населения и конкуренция церкви с другими институтами создают проблему привлечения новых членов и сохранения численности общины

6. Многие светские праздники и мероприятия заменили церковные ритуалы

Схема № 14
Экуменизм

Экуменизм
— стремление различных конфессий к более глубокому сотрудничеству и взаимопониманию

Различается

1. Экуменическое движение в рамках христианства
2. Экуменическое движение за развитие связей христианства с нехристианскими религиями

Причины экуменизма

— раскол христианской церкви на Восточную (православную) и Западную (католическую)
— теоретические (стремление найти общие фундаментальные положения христианской веры)
— Реформация

— развитие миссионерства
— знакомство европейцев с восточными религиями

Три позиции христианства в отношении других религий

Эксклюзивизм — концепция спасения и вечной жизни исключительно для христиан

Инклюзивизм — убеждение, что в принципе спасение достижимо для всех людей, независимо от их вероисповедания (Христос спасает и нехристиан)

Плюрализм — концепция, что все великие мировые религии дают равные возможности к спасению

СОДЕРЖАНИЕ

Предисловие.....	3
РАЗДЕЛ 1. ВВЕДЕНИЕ В РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ. РЕЛИГИЯ КАК ПРЕДМЕТ НАУЧНО- ГО АНАЛИЗА.....	5
1. Предмет, структура и методология религиове- дения.....	5
1.1. Предмет религиоведения. Принцип мето- дологической нейтральности.....	5
1.2. Развитие представлений о религии.....	10
1.3. Структура и методы изучения религии.....	19
Источниковедческие исследования рели- гии.....	20
Археологические исследования.....	24
Антропологические подходы к изучению религии.....	26
Социология религии.....	31
Социография религии.....	41
Психология религии.....	42
Философия религии.....	45
Теологическое изучение религии.....	51
История и феноменология религии.....	55
Проблемы и перспективы современного религиоведения.....	66
2. Содержание и классификации религиозных верований.....	69
2.1. Основные религиозные верования, куль- ты и институты.....	69
2.2. Принципы классификации религий.....	107
РАЗДЕЛ 2. РЕЛИГИОЗНЫЙ ОПЫТ.....	123
1. Сущность и формы религиозного и мистичес- кого опыта.....	123
1.1. Понятие религиозного опыта.....	127
1.2. Структура религиозного опыта.....	133
1.3. Типы религиозного опыта.....	140
1.4. Мистический опыт.....	145
1.5. Основные типы мистического опыта.....	156
1.6. Психология мистического опыта.....	169
2. Религиозный опыт и социальная реальность.....	181
2.1. Мистический опыт и общество.....	181
2.2. Социальные формы выражения религиоз-	

ного опыта.....	187
2.3. Религиозный опыт и религиозная традиция.....	195
2.4. Религиозный опыт и установка по отношению к миру.....	201

РАЗДЕЛ 3. РЕЛИГИОЗНЫЕ ДОКТРИНЫ И ДОГМАТЫ.....210

1. Основные темы и мотивы религиозных доктрин.....	210
1.1. Природа и функции религиозных доктрин и догм.....	210
1.2. Эсхатологические доктрины.....	218
2. Формы религиозных верований.....	257
2.1. Культы природы.....	257
2.2. Анимизм.....	261
2.3. Тотемизм.....	276
2.4. Культ предков.....	287
2.5. Политеизм.....	295
2.6. Религиозный дуализм.....	304
2.7. Монотеизм.....	311
3. Миф как мировоззрение.....	321
3.1. Миф в современном обществе.....	321
3.2. Парадигматическая функция мифа. Миф и культура.....	329

РАЗДЕЛ 4. СВЯЩЕННЫЕ РИТУАЛЫ И ЦЕРЕМОНИИ.....339

1. Понятие священного.....	339
1.1. Происхождение понятия «священное».....	339
1.2. Базисные характеристики сакрального.....	341
1.3. Двойственность человеческого ответа сакральному.....	342
1.4. Проявления сакрального.....	343
2. Поклонение.....	354
2.1. Сущность и смысл поклонения.....	354
2.2. Функции поклонения.....	356
2.3. Типы поклонения.....	359
2.4. Роль места и времени в поклонении.....	365
2.5. Объекты поклонения.....	369
3. Понятие и формы ритуала.....	373
3.1. Сущность и смысл ритуала.....	373
Функции ритуала.....	377
Типы ритуалов.....	381
Ритуальные символы.....	388

3.2. Молитва.....	391
Сущность и смысл молитвы.....	392
Типы молитвы.....	395
3.3. Таинство.....	397
3.4. Жертвоприношение.....	399
Теории происхождения жертвоприноше-	
ния.....	401
Структура жертвоприношения.....	404
3.5. Ритуалы перехода.....	410
Функции ритуалов перехода.....	410
Классификация ритуалов перехода.....	413
Ритуалы перехода в контексте социальной	
системы.....	419
Психологические аспекты ритуалов пере-	
хода.....	423
Ритуалы перехода в контексте религиоз-	
ной системы.....	425
Основные ритуалы перехода.....	427
3.6. Погребальные ритуалы и обряды.....	431
Психологические и социологические ас-	
пекты смерти.....	435
Секулярные ритуалы погребения.....	436
3.7. Ритуалы и церемонии очищения.....	437
Классификация ритуалов очищения.....	439
3.8. Празднества.....	443
Сущность и значение празднеств.....	444
Типы секулярных празднеств.....	446
4. Теория ритуала В. Тэрнера.....	448
4.1. Лиминальность.....	450
4.2. Коммунитас.....	452
4.3. Лиминальность и ритуалы инициации.....	456
4.4. Лиминальность и статусная система.....	458
4.5. Религии повышения и перемены статуса	
в аспекте лиминальности.....	460
4.6. Ритуалы перехода и миллениаристские	
движения.....	462
4.7. Борьба структуры и антиструктуры.....	463
5. Материалы социоантропологических наблюде-	
ний.....	465
РАЗДЕЛ 5. РЕЛИГИЯ И ОБЩЕСТВО.....	500
1. Социальные формы организации религии.....	500
1.1. Типы религиозных организаций.....	501
1.2. Происхождение и эволюция религиозных	
групп.....	513

1.3. Экуменизм.....	526
1.4. Церковь и государство.....	532
1.5. Церковь и семья.....	542
2. Религия и политика.....	547
2.1. Сакральные паттерны власти.....	547
2.2. Религиозная реформа и политика.....	581
2.3. Религии и война.....	613
2.4. Фундаментализм.....	622
3. Секуляризация.....	635
Приложения.....	647

Учебное пособие

**Сергей Иванович Самыгин,
Виктор Николаевич Нечипуренко,
Ирина Нисоновна Полонская**

РЕЛИГИОВЕДЕНИЕ:

социология и психология религии

Обложка: Т. Неклюдова
Оформление: О. Ковшова
Корректоры: О. Мелованова, Н. Никанорова,
Т. Краснолуцкая
Оригинал-макет: В. Микизиль

Лицензия ЛР № 062308 от 24 февраля 1993 г.

Сдано в набор 10.06.96 г. Подписано в печать 05.08.96 г.
Формат 84х108 1/32. Бумага газетная. Гарнитура "Школьная".
Печать высокая. Усл. печ. л. 39,4. Тираж 10000 экз.
Заказ № 169

Издательство "Феникс"
344007, г. Ростов-на-Дону, пер. Соборный, 17.

Отпечатано с готовых диапозитивов в АО "Книга"
344019, г. Ростов-на-Дону, ул. Советская, 57.

Феникс

